This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

24277.1

WEINREICH Θεοῦ Χειρ
ANTIKE HEILUNGSWUNDER

24277.1

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

2030

24277.1
Bx on shelf

ΘΕΘΥ ΧΕΙΡ

Antike Heilungswunder

von

Otto Weinreich

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philosophischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

Naumburg a. S., Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei). 1908.

149M
#87A

Harvard College Library
OCT 1 4 1 [illegible]
From the [illegible]

Die Arbeit erscheint vollständig als Band VIII Heft 1 der Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von Richard Wünsch und Ludwig Deubner (Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen).

DEM ANDENKEN AN

ALBRECHT DIETERICH

Vorwort

Die ersten drei Abschnitte des ersten Kapitels meiner Arbeit „Antike Heilungswunder" erscheinen hier mit Erlaubnis der Philosophischen Fakultät Heidelberg als Dissertation. Die ganze Abhandlung wird als Band VIII Heft 1 der Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten in Bälde erscheinen. Wenn auch der nunmehr gedruckte Teil durch einige darin untersuchte Einzelprobleme und das dargebotene Material zur Sonderexistenz berechtigt erscheint, so ist doch zum vollen Verständnis verschiedener, für die Darstellung maßgebender Richtungslinien und Anschauungen Kenntnis der weiteren Abschnitte von Kap. I notwendig. Als besonders wesentliche Ergänzung zu den Ausführungen über die Heilungswunder betrachte ich die im fünften Abschnitt dieses Kapitels enthaltene Erörterung über Straf- und Schadenwunder; meine Anschauung über die Epaphosfrage (S. 18 ff.) stützt sich nicht zum wenigsten auch auf diese Darlegungen. Kapitel II handelt über Traumheilungen, Kap. III über heilende Statuen und Bilder. Den Beschluß bilden die Exkurse, ein Anhang „Zur Topik der Wundererzählung" und die Indices.

Bei der Drucklegung dieser Arbeit hatte ich mich der stets hilfsbereiten Unterstützung von Herrn Prof. Dr. R. Wünsch in Königsberg zu erfreuen, der sich die Mühe nahm, Manuskript und Korrektur zu lesen; hierfür, wie für manchen wertvollen Hinweis aufrichtigen Dank. Herr Prof. Dr. A. Marx in Karlsruhe hat die Güte, eine Revision der ganzen Ab-

handlung zu lesen. Für bereitwillige und fruchtreiche Auskunft in mannigfachen Fragen bin ich Herrn Professor Dr. L. Deubner in Königsberg und den Herren Geheimräten F. von Duhn, F. Schöll, H. Osthoff in Heidelberg zu Dank verpflichtet. — Dem Manne, der die Arbeit angeregt und ihr lebendige, immer fördernde Teilnahme geschenkt, kann ich sie nicht mehr in die Hand legen; wenn ich sie Seinem Andenken widme, so ist dies nur ein geringer Ausdruck der Liebe und Dankbarkeit, die ich für Albrecht Dieterich empfinde und immer empfinden werde.

Inhaltsübersicht

Seite

1. Handaufheben, Handausstrecken, Handüberhalten 1
   a) Bei Heilgottheiten: Asklepios 1; Hygieia 8.
   b) Bei Geburtsgottheiten: Artemis 9; Eileithyiai der Vasenbilder 9; Xoanon der Eileithyia in Aigion 10; Persephone Cheirogonia 11; Hera 11; Hera Hypercheiria 12.
   c) Allgemeiner Schutz- und Segensgestus: 13; Asklepios und Serapis als Retter aus dem Sturme des Meeres 14.

2. Handauflegen und Berühren 14
   a) Bei Geburtsgottheiten: Eileithyiai 14; Lucina 16; Epione 16; Cheiron 16; Sabazioshände 16; Zeus 18.
   b) Bei Heilgottheiten: Epaphos, Zeus Epaphos 18; Dionysos Epaphios 27; Asklepios 28; Apollon 35; Telesphoros 36; Athena 36.
   c) Allgemein: *ΘΕΩΝ ΧΕΙΡΕΣ* 37.

3. Götternamen 38
   a) Epaphos 38; Dionysos Epaphios 38.
   b) Cheiron 38; Hera Cheirogonia 38; Hera Hypercheiria 38.
   c) Dexion 38; Dexione 40; Zeus Hyperdexios 41; Athena Hyperdexia 41; Apollon Hyperdexios 41.
   d) Daktyloi 44.

ERSTES KAPITEL

ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ

ERSTER ABSCHNITT

1

Den attischen Komiker Theopompos heilte[1] Asklepios, indem er an das Lager des Kranken herantretend ihm seine heilende Hand entgegenhielt. Nicht wie sonst so häufig[2] ist diese Erscheinung des Heilgottes ein Traumgesicht — darauf deutet nichts —, sondern als leibhaftig auf der Erde wandelnder *Σωτήρ* zeigt sich Asklepios, wie ihn zu vielen Malen Hellenen und Barbaren einhergehen sahen[3].

So stellt auch die bildende Kunst Asklepios' Krankenbesuch dar; auf einem der attischen Weihreliefs erscheint der

[1] So berichtet Suidas unter *Θεόπομπος*.

[2] Vgl. unten Kapitel II.

[3] Celsus bei Origenes III 24: *Πολὺ ἀνθρώπων πλῆθος Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων ὁμολογεῖ πολλάκις ἰδεῖν καὶ ἔτι ὁρᾶν (τὸν Ἀσκληπιόν), οὐ φάσμα αὐτὸ τοῦτο, ἀλλὰ θεραπεύοντα καὶ εὐεργετοῦντα καὶ τὰ μέλλοντα προλέγοντα.* In Aigai ist, nach Philostratos, Vita Apollonii Tyan. I 7 ein *ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς αὐτὸς ἐπίδηλος τοῖς ἀνθρώποις.* Zu den *ἐπίγειοι* und *αἰσθητοὶ θεοί* wird der Gott bei Artemidoros II 33 (S. 131, 2f. Hercher) gezählt. Ähnlich weiß der Rhetor Aristeides von den Asklepiaden zu rühmen, daß sie — weil nicht wie Amphiaraos und Trophonios an den Ort gebunden — überall umherwandeln können (Arist. II S. 318 § 20f. Keil): *ἀθάνατοι γενόμενοι τὴν γῆν διέρχονται . . . καὶ αὐτοὺς πολλοὶ μὲν ἤδη ἐν Ἐπιδαύρῳ εἶδόν τε καὶ ἔγνωσαν ἐμφανῆ κινουμένους πολλοί τε ἄλλοθι πολλαχοῦ . . . οὗτοι δὲ πανταχοῦ τῆς γῆς διάττουσιν ὥσπερ ἀστέρες, περίπολοι κοινοὶ καὶ πρόδρομοι τοῦ πατρός.* Vgl. auch unten Kapitel II.

Heilgott in ganz entsprechender Weise, wie bei des Theopompos Heilung: „Der Gott ist von links an das Lager des nach rechtshin gebetteten Kranken herangetreten; er ist barfuß, bekleidet mit dem üblichen langen Gewande und hat die Rechte gegen den Kranken erhoben“ [1]. Auch ein anderes Relief, unbekannter Herkunft und unbekannten Aufbewahrungsortes [2], hat man hierhergezogen [3], das Asklepios zu einem liegenden Manne herantreten und in gleicher Geste, wie oben angegeben, seine Hand emporhalten läßt. Daß auch des Gottes Erscheinung bei Theopompos auf einem Relief dargestellt war, sagt uns Suidas ausdrücklich.

L. Ziehen hat nun die Vermutung ausgesprochen, das von Suidas beschriebene Theopomposrelief habe nicht Asklepios' Krankenbesuch, sondern ein Totenmahl dargestellt, bei dem Asklepios „als Schutzgeist des Dichters“ anwesend sei [4]. Aber einen stichhaltigen Grund zu dieser Vermutung hat Ziehen nicht aufgewiesen. Suidas' Bericht zu mißtrauen, ist kein Anlaß; und an dem Tone einer „echt rhetorischen ἔκφρασις“ hätte sich Ziehen nicht gestoßen, wenn er bedacht hätte, daß Suidas' Gewährsmann hier ein Mann von der Art Aelians ist. Gleich die ersten Worte weisen auf den Kreis der aelianischen Schriftstellerei (sie werden uns später sehr wichtig werden, vgl. unten Kapitel II); die ganze Darstellung ist wegen der Menge von typischen Zügen ein gutes Beispiel eines Wunderberichtes (Aelian frg. 99 ed. Hercher): *Ὅτι Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθής. φθόῃ γοῦν θεόπομπον τὸν Ἀθηναῖον ῥινώμενόν τε καὶ λειβόμενον ἰάσατο, καὶ κωμῳδίας αὖθις διδάσκειν ἐπῆρεν, ὁλόκληρόν τε καὶ σῶν καὶ ἀρτεμῆ ἐργασάμενος. καὶ δείκνυται καὶ νῦν ὑπὸ λίθῳ Θεοπόμπου (πατρόθεν ὁμολογοῦντος αὐτὸν τοῦ ἐπιγράμματος, Τισαμενοῦ γὰρ*

[1] L. Ziehen, Athenische Mitteilungen XVII (1892) S. 235; Abbildung S. 234 Figur 5.

[2] Abgebildet bei Millin *Galérie mythologique* I, Paris 1811, Tafel 32. no. 105.

[3] B. Stark, Archäologische Zeitung 1851 S. 315 ff. Dagegen spricht Ziehen aaO. S. 236 ff., der es eher zu den Reliefs stellen möchte, die den Heilgott mit einem Totenmahl in Verbindung bringen. Thraemer, Pauly-Wissowa Realenzyklopädie II 1697 hat Ziehens Bemerkungen über das Theopomposrelief mißverstanden.

[4] aaO. S. 238.

ἦν υἱός) εἴδωλον Παρίας λίθου. καὶ ἔστι τὸ ἴνδαλμα τοῦ πάθους μάλα ἐναργές. κλίνη καὶ αὐτὴ λίθου. ἐπ' αὐτῆς κεῖται νοσοῦν τὸ ἐκείνου φάσμα χειρουργίᾳ φιλοτέχνῳ· παρέστηκε δὲ ὁ θεὸς καὶ ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα, καὶ παῖς νεαρὸς[1] ὑπομειδιῶν καὶ οὗτος[2]. τί δὲ ἄρα νοεῖ ὁ παῖς; ἐγὼ συνίημι τοῦ φιλοπαίστην ποιητὴν ὑποδηλοῦν· γελᾷ γὰρ καὶ τῆς κωμῳδίας τὸ ἴδιον διὰ συμβόλων αἰνίττεται. εἰ δὲ ἄλλος νοεῖ ἑτέρως, κρατείτω τῆς ἑαυτοῦ γνώμης, ἐμὲ δὲ μὴ ἐνοχλείτω[3]. Das Relief war, so müssen wir auf Grund dieser Beschreibung annehmen,

[1] Bei diesem παῖς νεαρός fällt Ziehen die stehende Figur des Totenmahles ein. Aber ist Asklepios von einem seiner παῖδες begleitet eine unerhörte Darstellung?

[2] „Vorher hat übrigens im ganzen Suidasartikel noch niemand gelacht" sagt Ziehen; ὑπομειδιῶν durch lachen wiederzugeben ist ein Fehlgriff: eine Interpretation der Stelle ergibt, daß Asklepios und der παῖς leicht gelächelt haben. Das ist typisch bei den Epiphanien und drückt das gütige Wohlwollen des Gottes aus. Einige Belege: ἀτρέμα μειδιῶντες zeigen sich die Dioskuren dem Aenobarbus und wirken an ihm das Verwandelungswunder (Plutarch, Aem. Paul. 25). Besonders häufig ist dieser Zug bei den Traumepiphanien (vgl. L. Deubner *De incubatione* Leipzig 1900, S. 11; 73; 77). γελάσας heilt Asklepios den epidaurischen Knaben IG IV 951, 70: γελάσας, da ihn das Versprechen des Knaben zu einem belustigten Lachen bringt. Zu den häufigen Träumen zählt θεοὺς ὁρᾶν Ὀλυμπίους ἱλαροὺς μειδιῶντας (Artemidor I 5 S. 12, 11 H.); μειδίαμα περὶ τὴν ὀφρὺν erscheinen die Nymphen, den Statuen gleich, bei Longus II 23, 1, vgl. III 27, 2; Deubner aaO. S. 9. Von Kosmas und Damian heißt es: ἐν ὀπτασίᾳ φαίνονται . . μειδιῶντες τῷ προσώπῳ (L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig u. Berlin 1907, Wunder 11 S. 123, 23); ὑπομειδιῶντες λέγουσιν (Wunder 18 S. 149, 154); φθέγγονται . . . ὑπομειδιῶντες (Wunder 9 S. 115, 41); ἐπιστάντες τῷ ἀνδρὶ οἱ ἅγιοι καθ' ὕπνον μειδιῶντες πρὸς αὐτὸν καὶ τὰ πρόσωπα ἱλαρὰ δεικνύντες (Wunder 23 S. 161, 24); ἱλαρῷ τῷ προσώπῳ καὶ μειδιάματι πυνθάνεσθαι (Wunder 27 S. 169, 17); ἔδοξεν τοὺς τοῦ Χριστοῦ θεράποντας πλησίον ἐλθεῖν τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ προσμειδιῶντας εἰπεῖν (Wunder 34 S. 184, 26). Cyrus und Johannes erscheinen bei Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula*, Migne Patr. Graeca 87, 3: μειδιῶντες (Wunder 12 S. 3460A); μειδιάσαντες (Wunder 46 S. 3597A); der eine der Heiligen zeigt sich μειδιάσας (Wunder 33 S. 3533D; vgl. Deubner *De incubatione* S. 83f.). St. Thekla erscheint ἐπιμειδιάσασα bei Basilius *Miracula S. Theclae*, Migne Patr. Graeca 85 S. 608B; ἐν ὄψει zeigt sie sich καὶ ἐδόκει . . . μειδιᾶν S. 593A.

[3] Die Schlußworte des Suidasartikels über die Bedeutung des Lächelns entbehren jeglichen Gewichtes; das ist nur Aelians eigene Interpretation, und Aelian ist liebenswürdig genug, auch eine andere Ansicht gelten zu lassen.

von Theopompos als Votivgabe für glückliche Genesung gestiftet[1]; das darauf befindliche Epigramm (bei Ziehen nicht erwähnt) wird wohl über die Veranlassung zur Weihung aufgeklärt haben; zudem war das Relief zur Zeit des Gewährsmannes, um nicht zu sagen Aelians, noch sichtbar (*καὶ δείκνυται καὶ νῦν*).

Dem eben behandelten Aelianfragment nahe steht ein anderes, gleichfalls von Suidas (s. v. *Ἀρίσταρχος*) bewahrtes, das die Heilung des Tragikers Aristarchos erzählt (frg. 101 ed. Hercher; vgl. Welcker, Griechische Tragödie III 932f.): *Ἀρίσταρχος Τεγεάτης, ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής, νοσεῖ τινα νόσον· καὶ ἰᾶται αὐτὸν ὁ Ἀσκληπιός, καὶ προστάττει χαριστήρια τῆς ὑγιείας. ὁ δὲ ποιητὴς τὸ δρᾶμα τὸ ὁμώνυμόν οἱ νέμει.* Suidas' Exzerpt ist hier dürftig, es fehlen Angaben über den Heilungsvorgang selbst. Vermutlich handelt es sich um eine Traumerscheinung; denn so kennen wir Asklepios besonders: er erscheint im Traume, heilt und verlangt zum Dank irgendeine Gabe. Besonders auf den epidaurischen Wundertafeln spielen diese Gaben (*ἴατρα*), die mitunter gar nicht geringwertig sind, eine große Rolle[2]. Des Aristarchos *χαριστήριον* bestand in einem Drama Asklepios. Vielleicht ist es richtiger, zu sagen, die Legende motivierte eine Dichtung Aristarchs, deren Stoff vermutlich dem Asklepiosmythos entnommen war[3], auf jene Weise. Solch eine ätiologische Legende[4] konnte sich

[1] Es lassen sich drei Klassen von Weihegaben scheiden (A. Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893, S. 326): 1) einfache Nachbildungen des erkrankten Gliedes 2) Darstellungen, die den Geheilten und die Seinigen zeigen, wie sie dem Gotte ihren Dank durch Opfer und Anbetung bezeugen 3) Reliefs, die wie die angeführten den Augenblick der Heilung selbst wiedergeben. Diese letzte Art der Weihegaben ist weitaus seltener als die übrigen, die sich im Altertum häufig fanden und auch bei uns sich finden; s. R. Andree, Votive und Weihegaben des kath. Volkes in Süddeutschland, S. 112ff.; 167ff.

[2] Die Priester vergessen in ihrer Redaktion der Wundergeschichten diesen wichtigen Punkt nicht; wehe dem, der ihm anvertraute, für Asklepios bestimmte Geschenke unterschlägt — ihn trifft die Rache des Gottes. Solche Strafwunder stehen darum, zur Warnung der Tempelbesucher, auf den Stelen mitten unter den Heilungswundern, vgl. unten Abschnitt 5.

[3] Welcker aaO.; A. Dieterich, Pauly-Wissowa II 862.

[4] Vielfach bestehen ja *αἴτια* in Wundererzählungen, häufig in Heilungswunderberichten. So erklärt sich, um nur dies eine Beispiel herauszugreifen,

nur auf Grund des vielfach zu beobachtenden Brauches bilden, Asklepios durch Darbietung eines literarischen Produktes für die Errettung aus Krankheitsnöten zu danken. Nicht selten fordert der Gott diese Form des Dankes. Von den Reden des Ailios Aristeides ist ein Teil auf Asklepios' Geheiß gehalten[1]; sie verkünden des Gottes Lob und drücken den Dank aus für den wunderbaren Beistand, den Aristeides in der langen Krankheit von seinem Heiland erfahren. Geistliche Lieder und Hymnen auf Apollon und Asklepios zu dichten hat er im Traume die Weisung erhalten[2]. Ebenso sind die

die Geschichte vom zerbrochenen und wiedergeheilten Becher unter den epidaurischen Wundern IG IV 951, 79 ff.: zu einem im Tempel als Weihgeschenk stehenden Becher erzählten die Asklepiospriester jene hübsche Geschichte und geben uns damit das meines Wissens älteste Beispiel eines weitverbreiteten Legendentypus; vgl. Perdrizet, Archiv für Rel.-Wiss. VII (1905) S. 305 ff.; G. Roskoff, Geschichte des Teufels II, Leipzig 1869, S. 175 f.; Toldo, Studien zur vergl. Literaturgesch. hrsg. v. Max Koch V (1905) S. 343 ff., und die unten in Kapitel II angeführte 'Ardscha-Geschichte. Gelegentlich werde ich das ätiologische Element der Wundererzählungen hervorheben; im allgemeinen vermeide ich es jedoch, da es mir hier nicht so sehr um die Genesis der Legenden zu tun ist, als um ihre verschiedenen Gestaltungsformen und die diesen zugrunde liegenden Anschauungen.

[1] II 433 ff. K.; vgl. auch das im Traum eingegebene *θεῖον ἐπίγραμμα* II 437 § 46 K.

[2] Z. B. die Rede an die Kyzikener (II 125 K.), den Panegyrikos auf den Brunnen in Pergamon (II 468 K.). Von Asklepios kommt ihm die Redekunst, überhaupt alles (Rede auf Askl., II 337 § 12 K.): *Ἐμοὶ γάρ, ὦ δέσποτα Ἀσκληπιέ, πολλὰ καὶ παντοῖα, ὥσπερ ὑπεῖπον, παρὰ σοῦ καὶ τῆς σῆς φιλανθρωπίας γεγένηται, μέγιστον δὲ καὶ πλείστης χάριτος ἄξιον καὶ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν οἰκειότατον οἱ λόγοι . . . προὔτρεψάς τε γὰρ αὐτὸς ἐπ' αὐτοὺς καὶ τῆς ἀσκήσεως κατέστης ἡγεμών.* Auf Apollons Erscheinung hin schreibt Artemidoros seine Oneirokritika (II 70 S. 168, 2 ff. Hercher): *Θεὸν ἐπόπτην καὶ φύλακα πάντων νομίζων τὸν Ἀπόλλωνα, ᾧ πειθόμενος ἐγὼ πατρώῳ ὄντι θεῷ εἰς τήνδε τὴν πραγματείαν παρῆλθον, πολλάκις με προτρεψαμένῳ, μάλιστα δὲ νῦν ἐναργῶς ἐπιστάντι μοι, ἡνίκα σοι ἐγνωρίσθην, καὶ μονονουχὶ κελεύσαντι ταῦτα συγγράψαι.* Schon Sokrates hat auf Grund von wiederholten *ἐνύπνια* seinen Paian auf Apollon gedichtet und andere Betätigungen der *δημώδης μουσική* im Dienst des Gottes unternommen (Platon, Phaidon p. 60 E; 61 A ff.). Christliche Schriftsteller schreiben die Wunder der Heiligen teils auf deren Veranlassung hin auf, teils unter wiederholten Epiphanien der Heiligen: Sophronios (Migne, Patr. Gr. 87, 3 S. 3384 A B), Basilius (Migne, Patr. Gr. 85 S. 593 A; 613 A; diese Stelle ist unten Kapitel II ausgeschrieben), Gregor von Tours (*De virtutibus S. Martini* Vorrede S. 585

„heiligen Reden“ zu des Gottes Ehre und unter seinem steten Beistand geschrieben; seiner Traumweisung gemäß sind sie *ἱεροὶ λόγοι* genannt[1]; auch das Krankheitstagebuch, das Aristeides geführt, ist auf Asklepios Befehl verfaßt[2]. Von Demetrios von Phaleron berichtet Diogenes Laertios, er habe zum Dank für die von Serapis erlangte Wiederherstellung des Augenlichts Paiane gedichtet[3]. Der Rhetor Aischines[4] dankt in einem Epigramm für seine Genesung (Anth. Pal. VI 330):

Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον
ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων[5]*, προλιπὼν εὔπαιδας Ἀθήνας*
ἰάθην ἐλθών, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος,
ἕλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μησίν.

Wie Aristeides in den *ἱεροὶ λόγοι* schildert Apellas seine Krankheitsgeschichte, aber inschriftlich in Epidauros[6]; denn auch ihm hatte der Gott befohlen sie aufzuzeichnen: *ἐκέλευσεν* (sc. *ὁ θεὸς*) *δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα.* Die Inschrift ist ein Dokument seiner Dankbarkeit: *χάριν εἰδὼς καὶ ὑγιὴς γενόμενος ἀπηλλάγην.* Ebenfalls aus Epidauros stammt eine ähnliche Inschrift[7]: *Ἀγαθῇ [Τύ]χῃ. Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Σευῆρος*

ed. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I 2). Sehr eigenartig ist, was K. Th. Preuß, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 252f. berichtet: bei den Yumastämmen glaubt man, daß der Medizinmann seine Zauberkraft im Traume meist direkt von dem Hauptgott Mastamho erlangt hat. Mythenerzähler, Sänger, Redner haben ihre Fähigkeiten auf dem Wege des Traumes erhalten. Selbst ihre Erzählungen sind nicht überliefert, sondern im Traum geschaut und erlebt.

[1] II 396 § 9 K.

[2] II 395 § 2 K.: *Εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράφειν τὰ ὀνείρατα· καὶ τοῦτ' ἦν τῶν ἐπιταγμάτων πρῶτον.* Vgl. H. Baumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik, Leipzig 1874, S. 128ff.

[3] Diog. Laert. V 76: *Λέγεται δὲ ἀποβαλόντα αὐτὸν τὰς ὄψεις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κομίσασθαι αὖθις παρὰ τοῦ Σαράπιδος. Ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους.* Das *μέχρι νῦν* bezieht sich natürlich auf die Zeit von Diogenes' Gewährsmann, vielleicht Hermippos, vgl. Martini, Pauly-Wissowa IV 2836.

[4] Es ist unbekannt, wer dieser Aischines war; R. Reitzenstein, Pauly-Wissowa I 1063 denkt an den Milesier, einen Zeitgenossen des Pompeius, E. Thraemer, Pauly-Wissowa II 1688 an einen Attiker, etwa Aischines von Eleusis.

[5] Vgl. Anhang I.

[6] Zuletzt IG IV 955, wo frühere Publikationen verzeichnet sind.

[7] Zuletzt IG IV 956.

Σινωπεὺς Ἀπόλλωνι Μαλεάτᾳ καὶ Σωτῆρι Ἀσκλαπιῷ κατ' ὄναρ[1]. Auch aus dem lebeneischen Asklepieion kennen wir solche auf Asklepios Anordnung hin inschriftlich fixierte Heilungsberichte, den des Publius Granius[2]: *Ἀσκληπιῷ Πόπλιος Γράνιος κατ' ἐπιταγήν*, und den einer Frau: *ἰδοῦσαν] δέ με πλείονας ἀρετὰ[ς τοῦ θεοῦ καθ' ὕπν]ον [ἀν]αγράφειν ὁ θεὸ[ς ἐκέ-λευσε τὰς ὄψ]εις*[3]. Ausgesprochen literarischen Charakter tragen unter diesen *χαριστήρια* an Asklepios[4] begreiflicherweise die der Rhetoren und Dichter, wie Aristeides, Demetrios und Aristarchos[5]. Dieselbe Art der Weihegaben findet sich auch im Christentum, wo literarisch tätige Prediger und Dichter die Heiligen mit geistigen Gaben erfreuten und Gelübde in Liedern und Schriften auslösten[6]: Prudentius dankt dem

[1] Votive mit der Inschrift *κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον, καθ' ὅραμα, viso, ex visu, προστάξαντος τοῦ θεοῦ, iussu dei* u. a. m. sind überaus häufig, vgl. das Material bei Drexler in Roschers Lex. d. Myth. II 524; E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes, Tübingen 1904 S. 152; Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2 S. 283 Anm. 7; G. Löschcke, Bonner Jb. 107 (1901) S. 67f.; Ath. Mitt. XXXII (1907) S. 307 no. 24; S. 308 no. 26. Allein aus Epidauros findet sich *κατ' ὄναρ* noch IG IV 998; 1008; 1013; 1014; 1015; 1022; 1038; 1054; 1195; 1252; 1261; 1263; 1279; 1286; 1296; 1324; *κατὰ κέλευσιν* 994; 1045; *κελεύσαντι Διὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι* 1000.

[2] Zuletzt bei Dittenberger, Sylloge[3] II no. 805.

[3] Zuletzt bei Dittenberger, Sylloge[3] II no. 806, 10f.

[4] Auf Asklepios als Patron der literarisch Gebildeten und Tätigen wird noch des öfteren hinzuweisen sein; für jetzt mag eine Julianstelle genügen (contra Christ. 235B, vgl. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908, S. 66): *Ἴαται Ἀσκληπιὸς ἡμῶν τὰ σώματα, παιδεύουσιν ἡμῶν αἱ Μοῦσαι σὺν Ἀσκληπιῷ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Ἑρμῇ λογίῳ τὰς ψυχάς.* Vgl. unten Kapitel II.

[5] Die ausführlicheren epigraphischen *χαριστήρια* (wie die Apellasinschrift) nähern sich den literarischen stark, umgekehrt sind epigraphische Wunderaufzeichnungen für die literarischen maßgebend gewesen; gerade in den *ἱεροὶ λόγοι* des Aristeides stecken solche Elemente, vgl. Ed. Schwartz, Abh. der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Gött., phil. hist. Klasse N. F. VIII no. 6, 1905 S. 131.

[6] E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults S. 29 Anm. 8 zitiert Eucherius *Passio Agaunensium martyrum praef.*, Migne Patrol. Lat. 50 S. 828: *Cum alii in honorem officiumque Sanctorum auri atque argenti .. munera offerant, nos scripta haec nostra vobis suffragantibus dignantes offerimus.* Sophronios *Laudes in SS. Cyrum et Johannem*, Migne Patrol.

heiligen Hippolytos für Gewährung glücklicher Rückkehr in einem langen Gedicht[1]; die ihm von den spanischen Märtyrern erwiesene Gunst verherrlicht er in Liedern[2]. Und Paulinus von Nola widmete sechzehn Jahre hindurch dem hl. Felix, dem er schlechterdings alles zu verdanken bekennt[3], zu seinem Jahresfeste jeweils ein neues Gedicht, das er zur Verlesung bei der Festversammlung bestimmte; es ist nicht allein dieser Zug, der an Aristeides erinnert, das ganze Verhältnis des Paulinus von Nola zum heiligen Felix ist dem des Aristeides zu Asklepios ganz außerordentlich ähnlich[4]. Sophronios schrieb die Wunder des heiligen Cyrus und Johannes auf, nachdem sie sein Augenleiden geheilt hatten[5] und gab damit ein Dokument seiner Dankbarkeit.

Auf dem eingangs angeführten attischen Votivrelief und dem Theopomposrelief war es das Entgegenhalten der heilenden Götterhand, was die Gesundheit durch ein Wunder wiedergab; der Handauflegung bedurfte es nicht. Das ist die Fernwirkung der göttlichen Hand; körperliche Berührung als Mittel zur Übertragung ihrer Segenskraft ist nicht immer erforderlich.

Dergestalt durch Entgegenhalten der Hand Wunder zu wirken ist keineswegs auf Asklepios beschränkt. Wenn wir Hygieia sehen, wie sie ihre Hand über einen Menschen ausstreckt, so ist das, wie ich meinen möchte, nicht ein ganz

---

Gr. 87, 3 S. 3388 CD: *Ἡμεῖς δὲ οἷς λόγος ἐστὶν τῶν γηΐνων ὑλῶν τιμαλφέστερος . . . . τούτῳ τοὺς ἁγίους τιμήσωμεν.*

[1] Peristeph. XI, besonders 177 ff., Migne Patrol. Lat. 60 S. 530 ff.

[2] Ebenda III 208, aaO. S. 356.

[3] Carm. XXI 348 Hartel, Corpus Script. eccles. Lat. XXX.

[4] Vgl. Lucius aaO. S. 302 f., dem man allerdings darin Recht geben muß, daß so naiv hingebend, wie Paulinus' Verhältnis zum heiligen Felix, das des heidnischen Rhetors zu Asklepios nicht war. Die *ἱεροὶ λόγοι* sind neuerdings wieder als ein „seltsames Gemisch von blödem Aberglauben, naiver Eitelkeit und hysterischer Sorge um den eigenen Leib" charakterisiert worden; mir scheint, ein Element ernstgemeinten Glaubens an seinen Heiland darf man Aristeides nicht absprechen. Richtiger als Baumgart und Ed. Schwartz dürfte Welcker geurteilt haben; vgl. Wendlands treffende Bemerkung, Berl. philol. Wochenschr. XIX 1899 S. 330 und Georg Misch's Darstellung (Geschichte der Autobiographie I, Leipzig u. Berlin 1907 S. 302 ff.).

[5] Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3438.

allgemein „segnender“ Gestus, sondern bedeutet, eben weil es Hygieia ist, Segensverleihung in dem konkreten Sinn von Gesundheitsverleihung[1].

So wichtig wie bei Heilungen ist die Hilfe der ausgestreckten Götterhand bei Geburtsnöten. Artemis als Eileithyia[2] gibt leichte Geburt, indem sie ihre Hände über die Kreißende hält (Phaidimos, Anthol. Pal. VI 271):

Ἄρτεμι, σοὶ τὰ πέδιλα Κιχησίου εἵσατο υἱὸς
καὶ πέπλων ὀλίγον πτύγμα Θεμιστοδίκη,
οὕνεκά οἱ πρηεῖα λεχοῖ δισσὰς ὑπερέσχες
χεῖρας, ἄτερ τόξου, πότνια, νισσομένῃ.

Die gleiche Bedeutung hat der Gestus der hocherhobenen offenen Hand, den die Eileithyien der Vasenbilder so häufig aufweisen. Ausgebreitet, offen sind die Finger, weil dann die Geburt leicht von statten geht, wie andererseits eingeschlagene oder verschränkte Finger hindernd wirken — ein weitverbreiteter Analogiezauber des Bindens und Lösens[3], der sich bekanntlich auch auf das Lösen der Kleider, Haare, Binden, Knoten usw. erstreckt[4]. „Der Vasenmaler stellt seine

[1] S. das Votivrelief an Asklepios, abgebildet Ath. Mitt. II 1877 Tafel 17; Arndt-Amelung, Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen Serie V 1902 no. 1232 mit Löwys Text; Svoronos, Das Athener Nationalmuseum Tafel XXXVIII links unten. Auf Svoronos' soeben erschienenen Text S. 257 f. kann ich gerade noch hinweisen. Hygieia steht da „den rechten Arm horizontal vorgestreckt, über den niedrigen vor ihr stehenden viereckigen Altar weg wie segnend die Hand nach unten geöffnet einem bärtigen Adoranten zu, der in gewöhnlicher Tracht vor dem Altar steht und die Rechte anbetend erhoben hat“ (v. Duhn, Arch. Zeit. XXXV 1877, S. 146 no. 14; vgl. Ath. Mitt. aaO. S. 222). Ziehens Einwand Ath. Mitt. XVII (1892) S. 230 Anm. 2 ist durch Löwys Text (aaO.) widerlegt.

[2] Paul Baur, Eileithyia, Philol. Suppl. VIII S. 492 f. mit Literaturnachweisen.

[3] Das kretische Idol aus Knossos, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 131 Figur 11 zeigt die erhobene Rechte weit geöffnet, die Linke geschlossen; Wolters, ebenda S. 132 Anm. 1, deutet dies auf den Gestus des Lösens und Bindens, der für eine Göttin der Fruchtbarkeit gut paßt; vgl. Albrecht Dieterich, Mutter Erde, Leipzig 1905 S. 62.

[4] Plinius, nat. hist. XXVIII 17; Ovid, metam. IX 293 ff.; fasti III 257; Servius zur Aeneis IV 518; Nikandros bei Anton. Lib. 29; Schol. Ilias T 119 (VI S. 291 Dind.); Friedrich Marx, Ath. Mitt. X (1885) S. 188 f.;

Eileithyiai immer als hilfreiche wohlwollende Gottheiten dar“ [1]. Bald drückt dies die ruhig erhobene Hand aus [2], bald lassen die Darstellungen darauf schließen, daß eher der Augenblick des Öffnens der Hand das Wesentliche in der magischen Handlung ist [3], bald werden auch die Arme mit offenen Händen abwechselnd auf und ab bewegt [4].

Im Tempel der Eileithyia in Aigion sah Pausanias das von Damophon geschaffene Xoanon der Göttin, die in der einen Hand eine Fackel hielt, die andere ausstreckte — zur Hilfe, wie man vermuten darf, in dem für die Geburtsgottheiten so charakteristischen Gestus [5]. — Als Geburtsgöttin

---

Ernst Maaß *De Aeschyli Supplicibus,* Index lectionum Gryphiswald. 1890/91 S. 11f.; Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 115.

[1] Baur aaO. S. 505; Robert Schneider, Geburt der Athena, Abhandl. des archäol. epigr. Seminars d. Univ. Wien I (1880) S. 17.

[2] Welcker, Kleine Schriften III 191 Anm. 12; Gerhard, Auserlesene Vasenbilder Tafel I 2, 4 und sonst; vgl. die Nachweise bei Löschcke, Arch. Zeit. 1876 S. 108ff.; R. Schneider aaO. S. 17; Sittl, Gebärden S. 322 Anm. 5. G. Körte, Arch. Zeit. 1876 S. 191 Anm. 3 hat dieser Auffassung für die Athenageburt widersprochen, dabei werde die Hilfe durch die Axt des Hephaistos geleistet, da drücke diese Bewegung der Eileithyien lediglich ihr Erstaunen aus. Abgesehen davon, daß jener Gestus in den Dionysos- und Athenageburtsdarstellungen und in der literarischen Überlieferung einheitlich erklärt werden muß, ist Körtes Deutung von Baur aaO. S. 506 Anm. 116 widerlegt durch Hinweis auf die Vase *Monumenti d. Inst.* VI 56, 3: da preßt im Moment vor der Geburt die eine der Eileithyien das Haupt des Zeus, während die andere jene Gebärde der wohlwollenden Hilfe macht.

[3] So möchte ich etwas abweichend von Baur aaO. S. 505 Anm. 115 die Darstellungen erklären, bei denen die eine Hand offen erhoben, die andere geschlossen und gesenkt gezeichnet ist, z. B. *Elite céramographique* I 59; 60; 62.

[4] Gerhard, Auserl. Vasenb. I 5; Masner, Wiener Katalog Taf. IV 237; Baur aaO. Anm. 114 S. 505.

[5] Preller-Robert, Griech. Myth. S. 513; Robert, Pauly-Wiss. IV 2077. Die Pausaniasstelle lautet (VII 23, 5): *Αἰγειεῦσι δὲ Εἰλειθυίας ἱερόν ἐστιν ἀρχαῖον, καὶ ἡ Εἰλείθυια ἐς ἄκρους ἐκ κεφαλῆς τοὺς πόδας ὑφάσματι κεκάλυπται λεπτῷ, ξόανον πλὴν προσώπου τε καὶ χειρῶν ἄκρων καὶ ποδῶν· ταῦτα δὲ τοῦ Πεντελησίου λίθου πεποίηται· καὶ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν ἐς εὐθὺ ἐκτέταται, τῇ δ' ἀνέχει δᾷδα.* Nun zeigen die Münzen der Stadt Aigion (vgl. die Münztafel IV in Hitzig-Blümners Pausaniasausgabe II 2) zwei Typen einer weiblichen Gestalt: 1) mit vorgestreckter Rechten, eine gesenkte Fackel in der Linken (Typus A, vgl. Imhoof-Blumer und Gardner *Numismatic com-*

vermutlich hieß Persephone *Χειρογονία* (Hesychios unter dem Wort)[1]. Zum Verständnis des Namens bedarf es nicht des Umweges, den Maaß[2] eingeschlagen hat, indem er Persephone als Tochter eines postulierten Zeus *Χειρογόνος* (*qui ut infans nascatur manu efficit*), *Χειρογονία* genannt wissen wollte. Verwandte Gestalten werden wir gleich in Hera Hypercheiria, vielleicht einer Geburtsgöttin, und Cheiron dem Geburtsgotte kennen lernen.

Hera, Mutter der Eileithyien schon bei Homer und Hesiod (*Λ* 270, Theog. 922) war selbst Hera Eileithyia, wie Hochzeits- so auch Geburtsgöttin. Belege gibt Roscher in seinem Lexikon d. Mythol. I 2091ff.; ich führe nur das bekannte Epigramm des Krinagoras (Anth. Pal. VI 244) hier an, wo Hera neben Zeus angerufen wird, Augustus Nichte Antonia leichte Geburt zu geben:

Ἥρη, Εἰλειθυιῶν μήτηρ, Ἥρη τε τελείη
καὶ Ζεῦ, γινομένοις ξυνὸς ἅπασι πάτερ,
ὠδῖνας νεύσαιτ' Ἀντωνίῃ ἵλαοι ἐλθεῖν
πρηείας μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης[3].

Auf diese Hera Eileithyia bezieht Roscher aaO. 2092, wie ich meine mit Recht, die Darstellungen einiger archaischer Gefäße[4], auf denen die Göttin in langem, ärmellosen Chiton (also der für die Eileithyien charakteristischen Tracht), mit

---

mentary on Paus. 84 Taf. R 8), und 2) eine Frau mit Polos und Mauerkrone, in jeder Hand eine Fackel, die eine senkend, die andere erhebend (Typus B, Imhoof-Gardner 83 Taf. R 6 u. 7; *Catal. Brit. Mus. Pelop.* XIX Tafel IV 19). Keiner der beiden Typen stimmt mit Pausanias' Beschreibung des Kultbildes überein. Durch mancherlei Konjekturen hat man versucht, einen der beiden Typen mit der Pausaniasstelle zur Deckung zu bringen. M. E. mit Unrecht. Die Tatsache der zwei verschiedenen Münztypen erweist zwei verschiedene Statuen; Pausanias' Beschreibung setzt eben eine dritte voraus, da sie mit keinem der beiden Typen übereinstimmt.

[1] Otto Gruppe, Griechische Myth. und Rel.-Gesch. II, München 1906 S. 860 Anm. 2; vgl. noch Gerhard, Griech. Mythol. § 418, 6; Preller-Robert, Griech. Myth. I 781, 3; Jessen, Pauly-Wiss. III 2222.

[2] aaO. S. 19.

[3] Über diese Worte vgl. unten S. 16.

[4] Abgebildet bei Overbeck, Kunstmythol. III. bes. Teil, zweiter Band, zweites Buch (Hera) S. 18.

aufgelöstem Haar[1], einmal mit den auch bei Eileithyien häufigen Attributen der Fackel und des Bogens[2], namentlich aber mit dem bei Geburtsgottheiten genugsam bekannten Gestus[3] erscheint: eine Hand oder beide sind geöffnet und so vorgestreckt, daß die innere Handfläche nach außen[4] gekehrt wird[5].

Ich glaube, daß wir als solche Hera Eileithyia die in Sparta verehrte Hera Hypercheiria auffassen dürfen. Im Tempel dieser Hera befand sich ein altes Holzbild der Aphrodite Hera, dem die Mütter der Braut am Hochzeitstage zu opfern pflegten[6]. Als Retterin der verheirateten Töchter, vielleicht aus Kindesnöten, möchte Roscher (in seinem Lexikon I 2079) diese Aphrodite Hera fassen. Dazu führt, wie ich meine, außer jenem Brauche noch die Verbindung mit Hera Hypercheiria im Sinne von Hera Eileithyia. Freilich scheint Pausanias[7], dem wir Nachricht und Namen verdanken, eine andere Deutung zu verlangen; bei einer Überschwemmung des Eurotas nämlich habe man der Hera Hypercheiria auf Grund eines Orakelspruchs einen Tempel gebaut. Darum

---

[1] Vgl. das oben S. 9 über Binden und Lösen gesagte.

[2] Über diese Attribute vgl. Roscher aaO.

[3] Die Rolle der Gotteshand bei der Geburt wird uns noch vielfach beschäftigen. Vielleicht ist durch diese Vorstellung das Zeichen zu erklären, das sich bei der Geburt des heiligen Guthlacus ereignete (Acta Sanct. 11. April, zitiert von Toldo, Leben und Wunder der Heiligen, in Max Kochs Stud. für vergl. Lit. I 1901, S. 326f.): *Cum nascendi tempus advenisset, ecce humana manus croceo rubri nitoris splendore fulgescens, ab aethereis olympi nubibus ad patibulum cuiusdam crucis, ante ostium domus in qua sancta puerpera futurae indolis infantulum enixa est, porrecta videbatur.* In einigen Gegenden Griechenlands heißt ein Kraut, das zum Schutze der Wöchnerin vor und nach der Entbindung gestreut wird, „Hand der Mutter Gottes" *χέρι τῆς παναγίας* (Sittl, Gebärden S. 327).

[4] Über die Bedeutung dieser Handhaltung vgl. Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 114.

[5] „Selbstverständlich stellte man die Kultbilder der entbindenden Göttinnen in derjenigen Attitüde dar, welche den schutzflehenden Frauen Förderung und Schutz versprach" sagt Roscher aaO. 2092 Anm. ***.

[6] Tümpel bei Pauly-Wiss. I 2744.

[7] III 13, 8f.: *Ἥρας δὲ ἱερὸν Ὑπερχειρίας κατὰ μαντείαν ἐποιήθη, τοῦ Εὐρώτα πολὺ τῆς γῆς σφισιν ἐπικλύζοντος. ξόανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένῃ νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν.*

erblickt Sam Wide (Lakonische Kulte S. 26) in dieser spartanischen Hera eine Regengöttin. Es erscheint mir geratener, nicht von Pausanias' ätiologischer Legende, sondern von jenem im Tempel geübten Brauche auszugehen und daraufhin zu vermuten, daß Hera ursprünglich hier als Hochzeits- und Geburtsgöttin, als *Ἀφροδίτη Ἥρα* und *Ἥρα Ὑπερχειρία* verehrt war. Pausanias' Aition braucht damit doch nicht gänzlich beiseite geschoben zu werden: in der Folgezeit dürfte sich der spezielle Sinn des Handüberhaltens (nämlich in Geburtsnöten) zu dem eines allgemeinen Segenspendens erweitert haben, wie ja häufig ein ursprünglich enger Wirkungskreis einer Gottheit sich erweitert. Dieser die Stadt durch ihre mächtige Götterhand schützenden Hera kann sehr wohl die ätiologische Legende einen Tempel gestiftet werden lassen zum Dank für Errettung aus Überschwemmungsnot.

Diese Vorstellung, daß die Götter durch Überhalten ihrer Hand Stadt und Menschen beschützen, ist weit verbreitet. Schon in des Ilias heißt es, Troja werde nicht fallen

μάλα γάρ ἑθεν εὐρύοπα Ζεὺς
χεῖρα ἑὴν ὑπερέσχε[1].

Bei Theognis 757 ff. ist es Zeus' Rechte: das ist für spätere Ausführungen bedeutsam (vgl. unten S. 33):

Ζεὺς μὲν τῆσδε πόληος ὑπειρέχοι, αἰθέρι ναίων,
αἰεὶ δεξιτερὴν χεῖρ' ἐπ' ἀπημοσύνῃ
ἄλλοι τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοί[2].

[1] Vgl. unten S. 41 und Ilias XI 419 f.; 686 f.; vgl. V 432 vom Schutz in der Schlacht: *Οἳ αὐτὸς ὑπείρεχε χεῖρας Ἀπόλλων.* Vom Schutze Athens Solon frg. 2, 4 Bergk-Hiller-Crusius: *Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεν ἔχει.* Das Epigramm bei Kaibel, Ep. Gr. no. 831, 9 ff. (zitiert von Maaß aaO. S. 20) zeigt die übelabwehrende und segenspendende Kraft der Hand des Herakles:

Ἥπιος εὐμενέων τε πέλοις, ἐπεὶ νύ μοι αἰεὶ
εὐχομένωι τε πάρει χεῖρα δ' ὑπερθεν ἔχεις·
καὶ δὴ νῦν μ' ἐσάωσας ἀμείβοντα κλυτὰ φῦλα
Κελτῶν καὶ Διγύων ἄστυ πρὸς Αὐσόνιον.

Ein Nachklang der Iliasstellen findet sich in dem Orakelspruch bei Buresch, Klaros S. 100 no. 19 Zeile 17: *Κείνου γὰρ θεὸς αὐτὸς ἑὴν ὑπερέσχεθε χεῖρα.*

[2] Urlichs, Rhein. Mus. XLIV (1889) S. 477, dem ich diese Theognisstelle entnehme, führt noch, aber nicht ganz passend, Euripides Iph. Aul. v. 916 an.

Bekannt ist dieser segende Gestus besonders aus Darstellungen der bildenden Kunst[1]. Von literarischen Belegen ist mir noch eine Stelle aus Aristeides wichtig, die des Asklepios emporgehaltene Hand (vgl. oben S. 1 ff.) aufweist und für den Heiland der Griechen eine Seite seiner Hilfsbereitschaft bezeugt, die für gewöhnlich zurücktritt: er rettet aus dem Sturme des Meeres. Bei den Dioskuren ist ja bekannt, daß sie Helfer zur See und in Krankheitsnot sind, und auch die christlichen Helfer Kosmas und Damian[2] und das ihnen so ähnliche Brüderpaar Cyrus und Johannes vereinigen beide Tätigkeiten[3]. Für Asklepios ist diese zwiefache Form der Hilfe in Not besonders bei Aristeides bezeugt. An sie müssen wir denken, wenn der Anfang des *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* (II 334 § 1 K.) seine eigentliche Bedeutung gewinnen soll; II 337 § 10 K. heißt es: *ἤδη τοίνυν τινῶν ἤκουσα λεγόντων ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν.* Dazu halte man die Julianstelle unten S. 32 Anm. 1. Deutlicher noch ist das entsprechende von Serapis auf dem Meer gewirkte Wunder, das Aristeides miterlebt hat (*εἰς Σάραπιν*, II 362 § 33 K.): *Ὦ κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς, ἡμῖν τε δὴ πρώην περιφανῶς γενόμενος, ὅτε ἐπιρρεούσης τῆς θαλάττης καὶ πολλῆς πάντοθεν αἰρομένης καὶ οὐδενὸς ὁρωμένου πλὴν τοῦ μέλλοντος καὶ σχεδὸν ἤδη παρόντος ὀλέθρου χεῖρα ἀντάρας οὐρανόν τε κεκρυμμένον ἐξέφηνας καὶ γῆν ἔδωκας ἰδεῖν καὶ προσορμίσασθαι, τοσοῦτον παρ' ἐλπίδα ὥστ' οὐδ' ἐπιβᾶσι πίστις ἦν.* Das sind zwei charakteristische Beispiele für jenen Entwickelungsgang des religiösen Denkens, der steigende Verähnlichung von Asklepios und Serapis herbeiführt; bei beiden gesellt sich zu der Macht, die Leiden der Menschheit zu heilen, das Vermögen, Wind und Wellen zu gebieten.

2

In den bisher betrachteten Fällen führten die Geburtsgottheiten die Entbindung magisch durch die Gesten der

[1] Material und Literaturnachweise bei Urlichs aaO. S. 474 ff.; Baur, Eileithyia S. 505 u. Anm. 116; K. Sittl, Gebärden, Leipzig 1890, S. 319 ff.

[2] Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907 S. 55.

[3] Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula*, Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3437 C D; 3440 A.

segenspendenden Hand herbei und gestalteten sie schmerzlos. Ist nun auch dann, wenn wir sie nicht handaufhebend, sondern handanlegend und handauflegend sehen, an jene Wunderkraft der Hand zu denken? Oder haben wir der Berührung eine rein medizinisch geburtshelfende Bedeutung zuzumessen? Soranus wenigstens lehrt, die Geburtswehen würden durch die Berührung mit den warmen Händen gelindert, und in praxi kam und kommt diese Prozedur tatsächlich häufig vor[1]. Soranus ist Mediziner und allen abergläubischen Gebräuchen, wie sie bei Geburten im Volke geübt worden, gründlich abhold[2]; man wird sich hüten, seine medizinisch-rationalistische Beurteilung des Nutzens der Handauflegung einfach auf den Volksglauben zu übertragen, der in solchen Fällen eben Aber- oder Wunderglaube zu sein pflegt. Für eine große Anzahl von Beispielen mag Sorans Erklärung ausreichen; zu verallgemeinern und in allen die Vorstellung von einer wunderbaren Kraftwirkung zu leugnen, wäre verkehrt. Dies geht zur Genüge schon daraus hervor, daß beide Arten der Geburtshülfe auf Darstellungen gleicher Art und gleicher Zeit vertreten sind; es läßt sich nicht etwa eine Wandelung der Anschauungen erkennen, derart daß einer Zeit nur magisch durch Gesten, einer anderen nur medizinisch-geburtshelfende Eileithyien bekannt wären. So legen auf den sog. tyrrhenischen Vasen *Monumenti d. Inst.* VI 56, 2 u. 3 die Eileithyien Hand an; dieselbe Gruppe von Vasen kennt aber auch die nicht Hand anlegenden. Und auf den etruskischen Spiegeln findet sich neben der andern Darstellungsweise auch die realistische, wo die Eileithyien zu „wirklich anfassenden, hantierenden Hebammen" gemacht werden[3].

[1] Soran. XXI 69 S. 238 Rose: *Τοὺς δὲ πόνους τὸ μὲν πρῶτον τῇ διὰ θερμῶν τῶν χειρῶν προσαφῇ πραΰνειν.* Vgl. S. 241 R. und Muscios Übersetzung S. 24, 10 f., wo die *manus apertae* allerdings wohl nicht den oben S. 9 dargelegten Sinn haben; vgl. ferner Aischylos im Schol. Apoll. Rhod. I 636; Nauck TGF[2] S. 73; Hesych unter *ἐπωστρίδες*; E. Maaß *De Aesch. suppl.* S. 10 und 15 zu 14, 1; Sittl, Gebärden S. 323 Anm. 4.

[2] Fr. Marx, Ath. Mitt. X (1885) S. 188.

[3] Fr. Marx aaO. S. 188; P. Baur, Eileithyia S. 305. Entbindungsdarstellungen mit handanlegenden Geburtsgottheiten verzeichnet Marx aaO. S. 177 ff., Tafel VI (Relief aus Sparta); Baur aaO. S. 509 Anm. 128. Dazu

Und längst hat man Ovids Metamorphosen X 510f. herangezogen, wo Lucina die kreißende Leto berührt:

constitit ad ramos mitis Lucina dolentis
admovitque manus et verba puerpera dixit.

Wie die *verba puerpera* zauberisch wirken[1], so auch die Berührung der milden Hand — an die μαλαχαὶ χεῖρες der Epione im Krinagorasepigramm (oben S. 11) denkt man sogleich. Daß in hocharchaischer Zeit Cheiron, der „Gott mit der schmerzmildernden Hand" in den Kreis der Geburtsgötter Theras aufgenommen wurde (IG XI, III 360) ist, wie Baur richtig bemerkt (Eileithyia S. 509 Anm. 128), aus diesem Zusammenhang heraus zu erklären.

Auf Grund derartiger Vorstellungen bildete sich die namentlich in der Kaiserzeit zu beobachtende Sitte, als Dank für glückliche Entbindung Votivhände zu stiften, auf deren Handwurzel neben allerhand Tierbildern eine liegende Frau mit einem Kind an der Brust dargestellt war. Man hat früher den Gestus dieser Bronzehände — die drei ersten Finger sind ausgestreckt, der vierte und fünfte eingezogen — verschieden erklärt. Otto Jahn[2] dachte an den *gestus voventis*, Usener[3] an ihre apotropäische Bedeutung (waren doch gerade bei der Geburt die Schadenwirkungen böser Dämonen besonders gefürchtet), Dilthey[4] führte die heilende Kraft der Hand an,

---

kommt das von S. Reinach *Rev. des ét. gr.* 1901 S. 127 ff. (jetzt in Reinachs *Cultes Mythes et Religions* II, Paris 1906, S. 274 ff.) veröffentlichte Relief des VI. Jahrhunderts in Konstantinopel aus Kadi-Keui, dem alten Kalchedon. Es stellt einen sitzenden Mann dar, vor ihm eine weibliche Gestalt, die seine Hände hält, hinter ihm eine andere, die die Rechte auf sein Haupt, die geöffnete Linke auf seine Schulter legt; auf beiden Seiten je eine kleinere weibliche Gestalt. Das ist also wohl eine Darstellung der Geburt der Athena. Kalchedons Mutterstadt Megara besaß einen Eileithyiakult (Paus. I 44, 2); es ist wahrscheinlich, daß ihn die Tochterstadt übernahm, so daß man mit Reinach (S. 277) in dem Relief ein den Eileithyien dargebrachtes Exvoto erblicken darf.

[1] Singen von Liedern bei der Geburt erwähnt Platon, Theaet. p. 149 C; vgl. Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 114.

[2] Über den Aberglauben des bösen Blickes im Altertum, Berichte der kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. VII (1855) S. 101—106.

[3] Rhein. Mus. XXVIII (1873) S. 408.

[4] Arch. epigr. Mitt. aus Österr. II (1878) S. 44 ff.

und Wünsch[1] erinnert daran, daß der Gestus beim Segnen üblich sei, so daß man ihm außer der prophylaktisch-apotropäischen auch eine positiv wirkende Segenskraft zuteilen könne. Eine das vorhandene Material zusammenfassende und hinsichtlich der Entwickelung der religiösen Vorstellungen wohl abschließende Arbeit gab jetzt Blinkenberg[2], der überzeugend nachwies, daß alle jene Bronzehände, mit ihren z. T. apotropäisch wirkenden Tieren und Darstellungen[3] dem Sabazioskreise zuzuweisen sind[4]. Für einige steht es inschriftlich fest, für die andern ist es aus den beschriebenen zu erschließen, daß sie als Votivhände aufzufassen sind, die die segnende, Hilfe bringende Hand des Gottes darstellen. „Man pflegte denjenigen Göttern, durch deren Fürsorge man sich bewahrt oder beglückt meinte, darzubringen, was zum Heil und Segen gedient hatte, zuweilen den Gegenstand selbst, oft auch dessen Abbild“[5]. In unserm Falle also das Bild von

[1] Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 105.

[2] Archäologische Studien, Kopenhagen u. Leipzig 1904 S. 66ff.

[3] Sie stehen mit dem Sabazioskult in enger Verbindung, sind aber als zauberkräftige ἀποτρόπαια lang vorher schon bekannt gewesen. Das hat ein überraschender Fund aus der Nekropole von Hagia Triada (Kreta) gelehrt, wo in einem der prähistorischen Gräber ein Amulet aus Gold in Gestalt eines menschlichen Herzens sich fand, auf dem in feinster Technik winzige Symbole angebracht waren: eine Hand, Schlange, Spinne, Skorpion, Spirale, Rosette oder Muschel. Also ein Amulet, dessen nächste Analogie eben jene späten Hände der Kaiserzeit sind (G. Karo, Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905, S. 523). Wenn man es auch nicht auf Grund eines mitgefundenen datierbaren ägyptischen Elfenbeinblättchens in das 15. vorchristliche Jahrhundert setzen kann, sondern die Möglichkeit späterer Einlegung von Gegenständen in das Grab in Betracht ziehen muß, so ist doch der Zeitunterschied zwischen den Votivhänden der Kaiserzeit und diesem Funde außerordentlich (von Duhn, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904, S. 273). So lehrt denn dies Beispiel, wie alt der Glaube an die Zauberkraft der Hand ist.

[4] Schon Drexler (Roscher, Lexikon der Mythol. II 2742) hatte die Votivhände mit Sabaziosfiguren, die die gleiche Handhaltung aufweisen, in Zusammenhang gebracht. Blinkenbergs Ausführungen billigt K. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland, München 1904 S. 133ff., der Parallelmaterial aus altem und neuem Votivbrauch beisteuert, Taf. XII; vgl. auch G. Körte, Berliner philol. Wochenschr. XXV (1905) S. 1022.

[5] Dilthey aaO. S. 49.

Sabazios Hand; bemerkenswert ist es (vgl. unten S. 33 Anm. 4), daß die Hände fast ausnahmslos rechte sind. Krankheiten oder sonstige Bedrängnisse, die das Eingreifen der göttlichen Hand wünschenswert erscheinen ließen, mögen Anlaß zur Weihung gewesen sein; glückliche Entbindung in jenen Fällen, wo die oben beschriebene Darstellung (der Frau mit dem Kind) sich findet. Mit Recht weist Blinkenberg (aaO. S. 103 f.) für diese Darstellungen eine mythische Erklärung ab [1], auch wenn bei der Frau und dem Kinde sich ein Adler findet; passend erinnert er an den im Geburtszauber so geschätzten Adlerstein [2]. „Die Wöchnerin hat die Hand geweiht, weil sie bei der Entbindung die segnende Hand des Sabazios [3] gespürt hatte, die alles Übel fernhielt; in einigen Fällen ist dann auch der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß der Gott seinen heiligen Vogel mit dem Adlerstein sandte" [4].

Jenen oben besprochenen handanlegenden Geburtsgottheiten ist der von Ernst Maaß erschlossene Zeus Epaphos [5],

---

[1] L. Weniger, Klio VII (1907) S. 172 ff., hätte wohl, wenn er Blinkenbergs Studien gekannt hätte, keine eigne Deutung gegeben.

[2] Aelian, nat. an. I 35; Nies, Pauly-Wiss. I 704 f. unter Aëtites; F. Kaumanns, Der Adlerstein als Hilfsmittel bei der Geburt, Hess. Blätter für Volksk. V (1906) S. 133 ff.

[3] Ich erinnere nochmals an Wünschs Bemerkung über die segnende Kraft der *tres digiti porrecti* (oben S. 17) und verweise auf Blinkenbergs Ausführungen über die Bedeutung dieser Handhaltung außerhalb des Sabazioskreises, besonders in Kult und Kunst der alten Kirche. Die eigentümliche Fingerhaltung wird vom Priester in gottesdienstlichen Handlungen verwendet, und zur Zeit, da man Gott Vater noch nicht abbildete, stellte man ihn symbolisch dar durch die segnende Hand mit den erhobenen drei Fingern (vgl. die Abb. bei Blinkenberg S. 128). Blinkenberg glaubt, diese vollkommene Übereinstimmung in Form und Verwendung sei angesichts der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse ohne die Annahme eines Einflusses des Sabazioskultes auf den der alten Kirche und ihre Kunst schwerlich zu erklären. Unabhängige Entwickelung, einerseits aus den profanen Gebärden der *tres digiti porrecti*, andererseits aus der in der hl. Schrift gegebenen Vorstellung von der Bedeutung der Gotteshand zu solcher Ähnlichkeit, wie sie Sabazioskreis und alte Kirche aufweisen, hält Blinkenberg für wenig wahrscheinlich.

[4] Blinkenberg aaO. S. 104.

[5] In dem schon öfter zitierten Programm S. 10 ff. Den Ausführungen von Maaß hat L. Deubner, Philol. LXIV (1905) S. 485 ff. widersprochen.

oder um nicht den Namen (darüber unten mehr) sondern die Sache hervorzuheben, Zeus als Geburtshelfer an die Seite zu stellen. Zeus steht im Mythos der gebärenden Maia bei (hymn. Hom. in Merc. 10ff.) und Juppiter verspricht der gebärenden Alkmene seine Hilfe (Plaut. Amph. 876ff.). Zeus im Kreise von Geburtsgottheiten lernten wir schon im Krinagorasepigramm (oben S. 11) kennen[1].

Zeus als „Anrührer" erscheint in der Sage von Io in mehrfacher Hinsicht. Und zwar verschieden in den verschiedenen Versionen; für uns ist besonders die zwiefache aischyleische Gestaltung wichtig. Im Prometheus des Aischylos tritt Io als unversehrte Jungfrau auf[2]; aber sie muß Epaphos' Mutter werden, und wird es als Jungfrau. Denn nur so kann man Prometheus' Weissagung verstehen (846ff. Weil; 844ff. Kirchhoff):

ἔστιν πόλις Κάνωβος ἐσχάτη χθονός,
Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι·
ἐνταῦθα δή σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα
ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον.
ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων
τέξεις κελαινὸν Ἔπαφον.

Ihm ist Epaphos „eine so blasse, kultlose Gestalt, daß es allen Anschein hat, als sei er nur für den Mythos erfunden, um genealogisch verwertet zu werden". Wir hätten in ihm „keinen wurzelhaften Namen vor uns, sondern die künstliche Bildung eines Genealogen". Mir aber scheint, daß vielmehr die Gestalt eines „Anrührers" eine urtümliche Schöpfung religiösen Denkens ist, hervorgegangen aus dem Glauben an die Macht des Anrührens, das Segen wie Schaden schafft, eine Gestalt wie Cheiron, Dexion, Zeus Hyperdexios, Athena Hyperdexia, Apollon Hyperdexios, Hera Hypercheiria, die hervorgegangen sind aus dem Glauben an die Macht der Hand, der Rechten, des Handüberhaltens. Mehr darüber s. im Folgenden unter 3 u. 5. Wie ich nachträglich sehe, wird Deubners Urteil über Epaphos auch von O. Gruppe in Bursians Jahresb. f. d. klass. Altert. (Suppl.) Band 137 (1908) S. 488 abgelehnt.

[1] Vgl. außer Maaß noch Baur, Eileithyia S. 490; 495; O. Gruppe, Griech. Myth. und Religionsgesch. II S. 860f.

[2] Vgl. v. 895ff. Zeus hatte nach Io Begehr getragen und ihr dies durch Traumgesichte kundgegeben, doch ohne seines Wunsches Erfüllung zu finden. Dadurch hatte er Heras Eifersucht hervorgerufen, die Io schwer büßen ließ (so vereinigen sich wohl die Verse 761ff. und 729; anders A. Körte, *Mélanges Nicole*, Genf 1905 S. 292).

Durch bloße Berührung mit seiner heilenden Hand heilt Zeus die vom Wahnsinn gepeinigte Io, *ἐπαφῶν καὶ θιγών*, und eben diese Aktionen sind gleichzeitig *γεννήματα*, zeugende Berührungen, deren Frucht Epaphos sein wird[1]. Diese Form unbefleckter Empfängnis findet sich in der Io-Sage außer hier — über die Hiketidenstelle wird gleich zu reden sein — deutlich ausgesprochen bei Nonnos, der vielleicht dem Aischylos folgt, Dionysiaka III 284 ff. In Kanobos:

ἔνθ' Ἔπαφον Διὶ τίκτεν, ἀκηρασίων ὅτι κόλπων
Ἰναχίης δαμάλης ἐπαφήσατο θεῖος ἀκοίτης
χερσὶν ἐρωμανέεσσιν[2].

Sie ist aber weder auf diesen Mythos[3] noch auf das Griechenvolk beschränkt. Durch Berührung mit den Händen

---

[1] Die vier Verse 818 ff. sind vielfach textkritisch behandelt; über ältere Versuche vgl. Weils Aischylos-Ausgabe, Gießen 1862, Bd II S. 89; neuerdings hat Maaß aaO. S. 5 den Vers 849 für einen Einschub erklärt; dieser Vers scheint aber durch die notwendige Beziehung *ἐπαφῶν — Ἔπαφον* geschützt. Wenn man, wie Deubner aaO. S. 485 Anm. 15 den Vers 850 athetiert, streicht man den einzigen Vers des Prometheus, aus dem hervorgeht, wie die Jungfrau Io einen Sohn empfangen und gebären kann. *Γέννημα* (in *γεννημάτων* findet Paul Friedländer, Argolica, Dissertation Berlin 1905 S. 10, die Verderbnis) hat hier die aktive Bedeutung „das Hervorbringen" (vgl. z. B. Platon, Sophistes p. 266 D), bezeichnet hier also, des *τέξεις* wegen, den Zeugungsakt.

[2] Eine eigenartige Hieronymosstelle (Ep. 22, 25 p. 411, Migne, Patrol. lat. 22) finde ich bei R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 S. 145 angeführt. Eine Nonne wird ermahnt: *Semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus (Christus) ludat intrinsecus. Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur; et cum te somnus oppresserit, veniet post parietem et mittet manum suam per foramen et tanget ventrem tuum, et expergefacta consurges et dices: „vulnerata caritate ego sum" et rursus ab eo audies „hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus".* (Hohes Lied 4, 12).

[3] Plutarch, quaest. symp. VIII 1, 3 p. 718 B: *ἀλλ' Αἰγύπτιοι τόν τ' Ἄπιν οὕτω λοχεύεσθαί φασιν ἐπαφῇ τῆς σελήνης* (des Mondgottes, wie Reitzenstein aaO. S. 140 sagt). Das scheint ein weiterer, und bei der bekannten Gleichung Apis und Epaphos, recht wertvoller Beleg; aber diese *ἐπαφή* ist Berührung durch einen Strahl des Mondlichts, vgl. Plut., de Iside XLIII p. 368 C; Herodot III 28; Aelian, nat. an. XI 10; Pomp. Mela I 9, 58; Pietschmann, Pauly-Wiss. I 2807; Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904 S. 240.

zeugen im tibetanischen Mythos die Lahen (Dämonen) Kinder [1]. Im Milindapañha (übers. von Windisch, Buddhas Geburt, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. XXVI, 1908 S. 20, vgl. 23 u. 24) heißt es: „Vom Asketen Dukūla wurde die Asketin Pārikā zur Zeit, da sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen (vgl. dazu unten über „rechts und links") berührt, durch diese Berührung des Nabels ist Sāma Kumāra entstanden. Auch von dem Ṛṣi Mātanga wurde ein Brahmanenmädchen, als sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese von jenem (vorgenommene) Berührung ist das Brahmanenknäblein Maṇḍabya entstanden". Die Nossairier bestreiten, daß ihre religiösen Schêchs geschlechtlichen Umgang pflegen und behaupten, „daß deren Kinder durch Handbewegungen erzeugt werden, welche diese Führer über die Leiber ihrer Frauen hin machen" [2]. Die *Ἰδαῖοι Δάκτυλοι* sind phallische Gestalten, der *δάκτυλος* das *αἰδοῖον* [3]. Die *Δάκτυλοι* selbst sind entstanden, als Finger in die Mutter Erde griffen; bei der Zeusgeburt auf dem Ida hat sie Rhea hervorgebracht: *ὡς δ' ἦκεν ἡ προθεσμία καὶ αἱ τῶν ὠδίνων βάσανοι, μὴ φέρουσα τὰς ἀλγηδόνας ἐπεστήριξε κατὰ τοῦ ὄρους τὰς χεῖρας· τὸ δὲ ὄρος ἰσαρίθμους τῶν δακτύλων ἐγέννησε δαίμονας, οἵτινες περιστάντες αὐτὴν ἐμαιώσαντο* [4]. Jener Zug bleibt, auch wenn nicht Rhea es ist, deren Finger in die Erde greifen, sondern Anchiale oder Ops [5]. Die zeugende Kraft der Finger

---

[1] Johann Jakob Wagner, Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt, Frankfurt 1808 S. 192 f.; F. Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 173.

[2] J. Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903 S. 145.

[3] G. Kaibel, Nachr. der Götting. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Klasse 1901 S. 488 ff.; L. Weniger, Klio VII (1907) S. 172 f. Nach Nork in Scheible's Kloster Band VII (1847) S. 600 Anm. wird im Westphälischen „Daume" euphemistisch für „Phallos" gebraucht.

[4] Anonymus Ambr. *de re metr.* bei Studemund, Anecdota Varia I S. 224 § 6, 27 ff.; vgl. Nonnos, Dionysiaka XIV 23 ff. Die *Δάκτυλοι* als Geburtshelfer versteht, wer an die Rolle der Hand bei Geburten denkt (oben S. 9 ff., vgl. E. Maaß, Aratea, Philol. Unters. XII S. 349 und seine Adnotatio zu dem Aratscholion *Commentariorum in Aratum reliquiae* S. 185, 11). Der Funktion nach sind die *Δάκτυλοι* hier *Δακτυλογόνοι*, ihrer Entstehung nach *Δακτυλόγονοι*.

[5] Anchiale: Apollonios Rhodios nach Stesimbrotos I 1129; vgl.

spricht ferner aus einem Mythos, den Leo Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904, S. 236) nach Karl von den Steinen im Zusammenhang der Jungfraumuttermythen anführt: „Nimagakaniro verschluckte zwei Bakairifingerknochen, von denen viele im Hause waren, weil Oka sie für seine Pfeilspitzen gebrauchte. . . . Von den Fingerknochen und nur von diesen, nicht von Oka wurde die Frau schwanger". Hierher zu gehören scheint auch ein in Ungarn verbreiteter Aberglaube: „Daß die junge Frau schon bei der Trauung durch eine Art Zauberei die Zahl der Kinder bestimmen könne, welche sie zukünftig bekommen wird: so viele Kinder sie haben will, auf so viele Finger muß sie sich vor der Copulation in der Kirche setzen" [1].

Es gibt eine weitgehende Parallelität von Handauflegen und Fußaufsetzen, die uns zu Ende dieses Kapitels noch beschäftigen wird. Diese ist deutlich auch im Punkte der Fruchtbarkeitsverleihung vorhanden. Der zeugenden Hand entspricht der zeugende Fuß, daher die große Rolle von Fuß und Schuh in Hochzeitsbräuchen. In der nordischen Sage muß Hymir sich selbst Kinder zeugen durch Paarung beider Füße [2]. Zehe wird für Phallos genannt. Unfruchtbare Frauen suchen bei der Fußspur Buddhas Leibessegen und ebenso wallfahrten Unfruchtbare zur Fußspur des heiligen Remaclus [3]. Im *βόειος ποὺς* des Kultliedes an den theriomorphen Dionysos, das die elischen Frauen singen: *ἄξιε ταῦρε, τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* will Hans von Prott, Arch. für Rel.-Wiss. IX (1906) S. 88 den Stierphallos erkennen.

Maaß, Aratea 346 f.; Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II S. 860 Anm. 8. — Ops bei Diomedes *Art. gramm.* III S. 478, 21 ff. Keil: *Aiunt Opem in Idam montem insulae Cretae fugiendo delatam manus suas imposuisse memorato monti et sic infantem edidisse, et ex hac manuum impressione emersisse curetas sive corybantas, quos a montis nomine et a qualitate facti Idaeos Dactylos appellant.*

[1] H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 3. Auflage von Max Bartels I Leipzig 1891 S. 445.

[2] F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879 S. 490.

[3] Nork in Scheible's Kloster VII (1847) S. 599; 600 Anm.; IX (1848) S. 268; Liebrecht aaO. S. 490 f.; vgl. unten Exkurs II.

Ein Motiv aus der Io-Sage hat zu diesem Exkurs verleitet. Bisher war die Version des Io-Mythos in Aischylos' Hiketiden unberücksichtigt geblieben, aus dem Grunde, weil beide scharf auseinander zu halten sind. In den Hiketiden, dem ältesten der erhaltenen äschyleischen Dramen, trägt die Io-Sage ein ganz anderes Gepräge als in dem jüngeren Prometheus[1]. Für uns ist der wichtigste Unterschied, daß in den Hiketiden Io nicht als unversehrte Jungfrau, wie im Prometheus, auftritt. Schon als Io noch Heras Priesterin war, hatte sich Zeus mit ihr vereinigt (v. 291 ff. W.; 281 ff. K.), und als sie von Hera in eine Kuh verwandelt war, hatte er sich als Stier mit ihr gepaart (v. 298 ff. W.; 286 ff. K.). Daraufhin wurde ihr Argos als Wächter gesetzt und als ihn Hermes erschlagen, schickte Hera die Bremse, die Io im Wahnsinn umhertrieb. Auf diesen Irrfahrten kam sie nach Kanobos (v. 311 W.; 299 K.):

(*Xo*) *καὶ μὴν Κάνωβον κἀπὶ Μέμφιν ἵκετο*
312 *καὶ Ζεύς γ' ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον.*
(*Βα*) *τίς οὖν ὁ Διὸς πόρτις εὔχεται βοός;*
(*Xo*) *Ἔπαφος ἀληθῶς ῥυσίων ἐπώνυμος.*

Es kann kein Zweifel sein, daß Vers 312 in dieser Wendung der Io-Sage gänzlich sinnlos ist; mit Recht hat ihn Maaß als Interpolation (vielleicht aus v. 535 u. 591 W. zusammengestellt) erklärt und Deubner (aaO. S. 486 Anm. 15) ihm darin zugestimmt. Es ist klar, daß er dazu dient, die Prometheus- mit der Hiketidenversion auszugleichen, ein unerlaubter Versuch, den aber nicht nur die Alten unternommen haben. Die *ῥύσια* des Hiketidenverses 314 sind nicht identisch mit den *γεννήματα* der Prometheusstelle, in den Hiketiden hat des Zeus heilende Hand ihren Platz, aber nicht die zeugende. Man kann nicht mißverstehen, was der Chor singt (571 ff. W.; 552 ff. K.):

καὶ τότε δὴ τίς ἦν ὁ θέλξας πολύπλαγκτον ἀθλίαν
οἰστροδόνητον Ἰώ; . . .
βία δ' ἀπημάντῳ σθένει
καὶ θείαις ἐπιπνοίαις

[1] A. Körte *Mélanges Nicole*, Genf 1905, S. 290 ff.

παύεται, δακρύων δ' ἀπο-
στάζει πένθιμον αἰδῶ.
λαβοῦσα δ' ἕρμια Δῖον ἀψυθεῖ λόγῳ
γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ,
δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον·
ἔνθεν πᾶσα βοᾷ χθών·
„φυσιζόου γ' ἔρνος τόδε
Ζηνός ἐστιν ἀληθῶς·
τίς γὰρ ἂν κατέπαυσεν Ἥρας νόσους ἐπιβούλους;
Διὸς τάδ' ἔργα· καὶ τόδ' ἂν γένος λέγων
ἐξ Ἐπάφου κυρήσαις."

Vgl. auch die Verse des Chors 1063 ff. W. (1092 ff. K.)

Ζεὺς ἄναξ ἀποστεροί-
η γάμον δυσάνορα
δάϊον, ὅσπερ Ἰὼ
πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ
χειρὶ παιωνίᾳ, κατάσχετον
εὐμενεῖ βίᾳ κτίσας.

Noch in anderer Weise ist Zeus als ἐφάπτωρ Ἰοῦς tätig: durch Berührung mit seiner wunderkräftigen Hand verwandelt er Io in eine Kuh und auf gleiche Weise gibt er der Verwandelten ihre menschliche Gestalt wieder zurück. Dies ist die Version der hesiodeischen κατάλογοι, auf die Apollodoros II 1, 3 zurückgeht: Φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἥρας τῆς μὲν κόρης ἁψάμενος εἰς βοῦν μετεμόρφησε λευκήν. Ähnlich ist Apollodors Nachricht über die Entzauberung II 1, 3: Ἦκεν εἰς Αἴγυπτον, ὅπου τὴν ἀρχαίαν μορφὴν ἀπολαβοῦσα γεννᾷ παρὰ Νείλῳ ποταμῷ Ἔπαφον παῖδα, die ergänzt wird durch das Scholion zu Euripides Phoinissen 678, wo die Rolle der Hand deutlich ist: Ἔπαφος ἐκλήθη, ἐπεὶ ὁ Ζεὺς ἐπαφησάμενος τῆς Ἰοῦς πάλιν εἰς γυναῖκα μετεμόρφωσεν. Ebenso heißt es in Moschos' Eidyllion II 50 ff. in der Beschreibung des Korbes der Europa:

ἐν δ' ἦν Ζεὺς Κρονίδης ἐπαφώμενος ἠρέμα χερσὶν
πόρτιος Ἰναχίης, τὴν δ' ἑπταπόρῳ παρὰ Νείλῳ
ἐκ βοὸς εὐκεράοιο πάλιν μετάμειβε γυναῖκα.

Eine Darstellung dieser Rückverwandelung der Io-Kuh

durch Zeus' Hand erblickte früher schon einmal H. Schöne[1] und neuerdings wieder P. Friedländer[2] auf einem strengrotfigurigen Stamnos in Wien[3]. Links ist Hermes den Argos tötend dargestellt. Hinter dieser Gruppe, von ihr großenteils verdeckt, steht ein Stier nach rechts; vor dem Stier, also rechts von der Argos-Hermesgruppe, sitzt Zeus unter einer Palme, in der linken das Skeptron, die rechte mit ausgestreckten Fingern erhobene Hand vor den Kopf des Tieres haltend. Die männliche Bildung dieses Tieres beruht auf einem Mißverständnis des Vasenmalers; so unerklärlich hier ein Stier ist[4], so notwendig ist die Gegenwart der Io-Kuh in dem Augenblick, wo ihr Wächter getötet wird. Daraus ist schon deutlich, daß der Vasenmaler sich des Inhaltes dessen,

---

[1] *Ann. dell' Inst.* 1865 S. 151. Der Einwand von Overbeck (Kunstmyth. II 478), eine gleichzeitige Darstellung der Argostötung und Ioentzauberung lasse die Irrfahrten wegfallen, ist nicht mehr stichhaltig, da Ios Irrfahrten sekundär sind, wie die Forschungen von Maaß, Friedländer, Deubner ergeben haben, und die Io-Sage ursprünglich damit geendet hat, daß gleich nach der Argostötung Io zurückverwandelt wurde.

[2] Argolica, Diss. Berl. 1905, S. 8f. Ihm hat Deubner aaO. S. 492 Anm. 34 widersprochen, der die „Verschränkung" zweier Vorgänge, wie sie die Gruppen des Vasenbildes als Argostötung und Ioentzauberung interpretiert darböten, in dieser Zeit für unmöglich hält. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. „Die naive alte Kunst nahm ja bekanntlich an . . gleichsam condensirten Darstellungen, die verschiedene Handlungen in ein Ganzes zusammenzudrängen suchen, nicht nur keinen Anstoß, sondern suchte dergleichen sogar" (Furtwängler, Samml. Sabouroff I, Text zu Taf. XLIX 3). Auch versuche ich zu zeigen, daß die Darstellung keine ursprüngliche Komposition ist, sondern ohne deutliches Verständnis des Dargestellten nach einer Vorlage gearbeitet.

[3] Österreichisches Museum no. 338 (nicht wie Engelmann, Roschers Lex. der Mythol. II 276, glaubt in London); Masner, Die Sammlung antiker Vasen und Terrakotten im k. k. österr. Museum, Wien 1892, S. 52; Abbildungen: *Ann. dell' Inst.* 1865 tav. IK; Roscher, Lex. d. Mythol. II 279/80; Müller-Wieseler-Wernicke, Antike Denkmäler Teil II Leipzig 1899, Taf. VI 1; Wiener Vorlegeblätter 1890/91 Taf. XI 1.

[4] Der Versuch von Ernst Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 29 Anm. 3, den Stier als stiergestaltigen Zeus zu verstehen, scheitert daran, daß Zeus der Stier vor Zeus dem Gotte stehend zu seltsam wäre, vgl. Engelmann, Jahrb. d. archäol. Inst. XVIII (1903) S. 53, der darlegt, wie leicht solch ein Irrtum des Vasenmalers entstehen konnte.

was er zeichnete, nicht klar bewußt war. Er arbeitete nach einer Vorlage, die, wie es scheint, zwei nebeneinander stehende, oder auf Vorder- und Rückseite befindliche[1] selbständige Gruppen enthielt: 1) Hermes und Argos, 2) Io als Kuh und Zeus in Menschengestalt. Diese beiden Gruppen zog der Maler unseres Bildes in eine Darstellung zusammen, nicht indem er sie „verschränkte", sondern indem er die zweite zur Hälfte hinter die erste rückte. Darstellungen aus dem Io-Mythos in einzelnen Gruppen gab es, vgl. die in Anm. 1 genannte Vase; an derartige Darstellungen lehnt sich Moschos an, wenn er II 37 ff. auf dem Korbe der Europa dargestellt sein läßt: 1) Io auf dem Meere schwimmend 2) Ios Entzauberung durch Zeus' Hand 3) Hermes den Argos tötend. Was hier in Gruppe 2 und 3 getrennt ist, gibt, meine ich, der Maler unseres Stamnos auf einem Bilde wieder. Übrigens ist die Zusammengehörigkeit der verzeichneten Io-Kuh mit Zeus auf dem Original noch viel deutlicher als auf den Abbildungen; Masner, aaO. S. 52 sagt darüber: „(Zeus hat) die Rechte beschwörend erhoben. Dieselbe ist mit der Stirn des Tieres fast parallel und ihr viel näher als auf der mangelhaft abgerollten Zeichnung".

Damit scheint mir wenigstens die Deutung des Gestus der erhobenen Hand eindeutig bestimmt zu sein[2]: es ist der Augenblick der wunderbaren Rückverwandelung dargestellt; ob dies durch Handaufheben, wie es das Vasenbild darzubieten scheint, oder durch Handauflegen, wie es die literarische Überlieferung darstellt, bewirkt wird, ist kein schwerwiegender Unterschied. Beides ist ja gleichermaßen wunderwirkend.

Also darin ist im Io-Mythos Zeus als ἐφάπτωρ tätig, daß er durch Berührung mit seiner Hand Epaphos erzeugt, Io heilt und verwandelt[3]. Daß Zeus „Anrührer" war, ist ja

[1] So zeigt die Vase der Sammlung Spinelli (bei Engelmann aaO. S. 46 u. 47) auf der Vorderseite Zeus und Io, auf der Rückseite Hera und Hermes, also zwei Gruppen aus demselben Sagenkreis.

[2] Wernicke, Pauly-Wiss. II 793 entscheidet sich nicht; er schreibt „Begrüßung? Entzauberung?"

[3] Die Worte des Tzetzes zu Lykophron 630 ἔνθα ἐκ τῆς τοῦ Διὸς ἐπαφῆς Ἔπαφον γεννᾷ können sich sowohl auf die zeugende wie die ver-

deutlich; freilich, ob er wirklich den Namen *Ζεὺς Ἔπαφος* führte, wie Maaß postuliert, wissen wir nicht; für möglich kann ich es halten. Jedenfalls hat in Epaphos der Mythos ein Wesen genealogisch mit Zeus verknüpft, das ihm in seinen Funktionen verwandt war. Epaphos gehört zu jenen Göttern, welche nur einzelne Momente des Handelns umfassen. Das Wesen dieses „Sondergottes" offenbart sich in seinem Namen, der von *ἐπὶ-* und *ἁφή* abgeleitet [1] die Tätigkeit des Anrührens durchsichtig bezeichnet. Wenn Gruppe (Griech. Mythol. und Religionsgesch. I S. 59) diese Gestalt „das Prototyp der durch Handauflegung heilenden Zauberer" nennt, so ist dies eine zu enge Fassung von Epaphos' Wesenheit. Er ist „Anrührer" in der weitesten Bedeutung dieses Begriffes, der sowohl die segnende wie schadende Betätigung umfaßt; das wird später deutlich werden, vgl. unten unter 5.

„Seit die großen Göttergestalten des Olymp und der Unterwelt unter der Führung von Dichtung und Kunst Gemeinbesitz der Nation wurden, konnten Vorstellungen, die in den Bereich eines oder mehrerer dieser Götter fielen, nicht mehr für sich Leben und Geltung erlangen; unwillkürlich mußten sie in Beziehung zu diesen gesetzt werden" [2]. Dies Entwickelungsgesetz griechischer Religionsgeschichte läßt sich auch am Schicksal des Epaphosnamens ablesen. Epaphos verlor seine Selbständigkeit, weil er die sein Wesen begründende Tätigkeit des „Anrührens" mit so manchem der großen Götter teilte. Seine Abhängigkeit von den siegenden neuen Göttern zeigt sich in der zwiefachen Weise, die ebenfalls eine fast gesetzmäßige Erscheinung in der griechischen Religionsgeschichte ist: der Name des alten Gottes erscheint entweder als Glied in der Liste der mythologischen Genealogie oder als Beiname des neuen Götternamens. Epaphos, Zeus' Sohn, ist das Resultat des ersten Entwickelungsganges; Zeus Epaphos wäre das des zweiten, so wie es Dionysos Epaphios in

wandelnde Handauflegung beziehen; denn erst, wenn ihr die menschliche Gestalt zurückgegeben ist, kann Io den Epaphos zur Welt bringen.

[1] Fick-Bechtel, Griechische Personennamen S. 449; 451; Escher, Pauly-Wiss. V 2708.

[2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 73.

der Tat ist. Denn auch Dionysos ist Heilgott und als solcher durch segnendes Anrühren tätig, darum heißt er Dionysos Epaphios[1]. Die Orphiker riefen Dionysos an (Orph. hymn. 50, 6f., vgl. 52, 9) als:

παυσίπονον ϑνητοῖσι φανεὶς ἄκος, ἱερὸν ἄνϑος,
χάρμα βροτοῖς φιλάλυπον, Ἐπάφιε.

Schon Gesner[2] hat bemerkt: *In his versibus . . . Bacchus per id ipsum, quod ἐπάφιος est, fit παυσίλυπος et φιλάπονος.* An Bakchos *Λύσιος* ist der Hymnus gerichtet, und als „Erlöser" von Krankheitsnot erscheint Dionysos in einem Prosahymnus des Aristeides: *Οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδήσεται, οὐ νόσῳ, οὐκ ὀργῇ, οὐ τύχῃ οὐδεμιᾷ, ὑ μὴ οἷόν τ' ἔσται λῦσαι τῷ Διονύσῳ*[3].

Am häufigsten und deutlichsten tritt naturgemäß die Bedeutung der Handauflegung bei Asklepios auf. *Ὁ μέγας ϑαυματοποιός* ist er für Aristeides[4], und nicht nur für ihn, sondern für seine ganze Zeit. Aber schon auf den epidaurischen Wunderberichten, deren Abfassung man in das vierte vorchristliche Jahrhundert setzt[5], findet sich die Wunderkraft von Asklepios heilender Hand. Da kommt eine unfruchtbare Frau in den Tempel, inkubiert, sieht Asklepios erscheinen, ihren Leib entblößen und ihn mit der Hand berühren. So von ihm geheilt geht sie nach Hause und gebiert dann ihrem Manne einen Sohn[6]. Ähnlich scheint ein anderes Wunder (IG IV 952, 122ff.) gewesen zu sein: *Ἐρασίππα ἐκ Καφυιᾶν*

[1] Maaß aaO. S. 16. [2] Vgl. Hermanns *Orphica* S. 476.

[3] Aristeides *Διόνυσος* II 331 § 7 K. Diese besonders wertvolle Parallele (bei Maaß nicht vermerkt) mit dem orphischen Hymnus mag zeigen, mit welchen Dokumenten man die Götterreden des Aristeides zu vergleichen hat; die Tendenz z. B., die jeweils verherrlichte Gottheit zu einer Allgottheit zu erheben, ist in auffallendem Maaße beiden zu eigen. — Dionysos wird als *Ἰατρός* verehrt: Athen. I p. 22E; Plut., quaest. symp. III 1, 3; *Παιώνιος* ist Dionysos bei Hesych unter dem Wort; ihn *Ὑγιάτης* zu nennen befiehlt die Pythia, Athen. II p. 36B; vgl. Maaß aaO. S. 16; Kern, Pauly-Wiss. V 1033. [4] II 323 § 14 K. [5] IG IV S. 225.

[6] IG IV 952, 60ff.: *Ἀνδρομάχα ἐξ Ἀπείρο[υ] π[ερὶ παί]δων. Αὖτα ἐνκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει αὐτᾶι [τὰν νηδὺν ὁ ϑε]ὸς ἀγκαλύψαι, μετὰ δὲ τοῦτο τὸν ϑεὸν ἅψα[σϑ]αί οὐ τᾶι [χηρί, καὶ ἐκ τού]του τᾶι Ἀνδρομάχαι ν[ί]ὸς ἐξ Ἀρύββα ἐγένετο.* Vgl. P. Baur, Eileithyia S. 491f. Anm. 83; 84.

[. . . *Αὖτα* . .] *εἶχε τὰγ γαστέρα καὶ ἐπέπρητο ὅλα καὶ ο*[. . . . . *ἔγκα*]*θεύδουσα δὲ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸ*[*ς τὰν γαστέρα ἀντρί*]*βων*[1] *φιλῆσαί νιν, μετὰ δὲ τοῦτο φιάλαν οἱ δό*[*μεν* usw.[2]. In diesem Wunderbericht ist Asklepios wirksam einerseits übernatürlich durch die Manipulation seiner heilkräftigen Hand, andererseits ganz natürlich, wie ein Arzt einen Heiltrank reichend. Daran ist kein Anstoß zu nehmen; sind doch die ganzen *ἰάματα* der epidaurischen Stelai eine seltsame Vermischung von Elementen rationell therapeutisch-iatrischer und chirurgischer Behandlungsweise mit Bestandteilen des ausgebildetsten Wunderglaubens[3]. Wo ein sterblicher Arzt etwa eine Operation vornehmen müßte, heilt der Gott durch eine bloße Manipulation seiner wunderkräftigen Hand[4]. So

[1] Von Cavvadias ergänzt; *aptum quidem ad spatium, sed nimis incertum* meint Fränkel, der die Lücke unergänzt läßt; das ist wohl allzu vorsichtig.

[2] Es folgt die Beschreibung der unten Kap. II zu erwähnenden Kur.

[3] Vgl. Ἀ. Π. Ἀραβάντινος, *Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα, Δειψίαι* 1907.

[4] Beides verbindet ein Wunder des hl. Eligius (*Vita S. Eligii* II 51, Migne Patrol. Lat. 87 S. 570 A; zitiert von Deubner *De incub.* S. 59), der bei der Heilung einer blinden und stummen Frau die Blindheit allein durch seine Hand, die Ursache des Stummseins dagegen operativ entfernt: *Quaedam . . . femina muta et caeca ad sepulcrum Sancti Eligii fuit quondam oblata; quae . . . sopore tandem depressa somno sua concessit membra. et ecce repente dum quiesceret visum est astitisse sanctum Eligium atque oculos eiusdem mulcendo tetigisse, cultellum etiam vel forcipem in specie medici manu gestans compedes linguae eius leniter abscidisse. et ex hoc continuo expergefacta . . . sana facta . . . regressa est ad propriam villam.* Einen Schritt weiter geht die Legendenbildung und verbindet die Motive der Traumoperationen (vgl. Kap. II) mit denen der heilenden Hand zu jenem Typus, daß mit der bloßen Hand wie mit einem chirurgischen Werkzeug operationsähnliche Handlungen oder wirkliche Operationen vorgenommen werden. So z. B. in Kosmas und Damians Wundern 12 (S. 130, 55 ff. Deubner), 13 (S. 134, 43 ff.), 20 (S. 150, 50 u. 65), 41 (S. 200, 25 ff.), 42 (S. 201, 30 ff.). Solches ereignet sich dann auch in wachem Zustand; ein alter Mönch erzählt, er habe lange Zeit an einer Leberkrankheit gelitten; da habe ein unbekannter Mann mit der Hand, nicht anders als wenn sie ein Schwert gewesen wäre, ihm den Leib aufgeschnitten, die kranke Leber abgeschabt und wieder in den Leib zurückverlegt. Von dieser Operation an habe er sich ganz wohl gefühlt (Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 380 Anm. 1 aus den *Vitae Patrum* VI 3 no. 11 Rosweyd). Vgl. ferner das von Lucius S. 462 angeführte Marien-Strafwunder.

träumt ein Blinder, Asklepios erscheine ihm, öffne mit den Fingern seine Augen, so daß er wieder sehe; und am andern Morgen geht der Mann geheilt weg[1]. Ein anderer, dessen Finger bis auf einen gelähmt sind, träumt *ἐπιφανέντα [τ]ὸν θεὸ[ν] ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναί οἱ τοὺς δακτύ⟨λ⟩λους*. Nach dieser Manipulation ist er geheilt und kann seine Finger nach Belieben ausstrecken und schließen (IG IV 951, 22 ff.).

Wie die Geheilten der Wunderstelen hat auch Apellas die helfende Hand des epidaurischen Gottes an sich verspürt: *ἥψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χειρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ· τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἐπιθύοντός μου φλὸξ ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταίνας ἐξανθῆσαι, μετ' ὀλίγον δὲ ὑγιὴς ἡ χεὶρ ἐγένετο* (IG IV 955, 23 ff.).

Für die Wunder zu Pergamon ist ein Ausdruck des Ailios Aristeides sehr bezeichnend: *ἐφ' οἷ τὰ πολλὰ καὶ μεγάλα ὡς ἐπιστάμεθα ἐχειρούργησεν ὁ θεός*[2].

Aus dem Asklepieion der Tiberinsel zu Rom stammt die Basisinschrift einer Votivgabe der ersten Kaiserzeit: *Ἀ]σκληπιῶ θε[ῶ] μεγίστω [σ]ωτῆ[ρι] εὐ[ε]ργέτη· ὄκνο[ν] σπληνὸς σωθεὶς ἀπὸ σῶν χιρῶν, οὗ τόδε δ[ῖγ]μα ἀρ[γ]ύρεον, εὐχαριστ[ήρ]ιον Θεῶ Ν[εοχ]ά[ρης Σ]εβαστο[ῦ ἀπελεύθ]ερος Ἰουλιαν[ός]*[3]. Es ist wichtig,

---

[1] IG IV 951, 120 ff.: *Ἀλκέτας Ἀλκέος. οὗτος τυφλὸς ἐὼν ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποτελθὼν τοῖς δακτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα καὶ ἰδεῖν τὰ δένδρα πρᾶτον τ[ὰ] ἐν τῶι ἱαρῶι. ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγιὴς ἐξῆλθε.* Maaß *De Aeschyli Suppl.* S. 20 vergleicht Pindar Nem. X 170, wo Zeus dem in das Leben zurückgerufenen Kastor *ἀνὰ δ' ἔλυσεν μὲν ὀφθαλμόν, ἔπειτα δὲ φαναν χαλκόμιτρα Κάστορος.* Ähnlich eine Geschichte bei Gregor von Tours *In gloria martyrum* c. 5. von einem zur Strafe geblendeten Mädchen: *Ante sanctam prosternitur arcam; ibique cum ... prostrata solo in eodem loco quievit, apparuitque ei per visum, quasi aperiret aliquis oculos eius, et unum sanitati redditum, dum cum alio laboraret, subito ad ostii reserati senum expergefacta unius oculi lumen recepit.*

[2] II 441 § 64 K. Ich will nicht unterlassen hier einen Satz Blinkenbergs (Arch. Studien 1904 S. 102) anzuführen, der mir jedoch zu eng gefaßt erscheint: „Am Ende geht die Heilkraft der göttlichen Hand wohl einfach darauf zurück, daß die älteste Heilkunde besonders *χειρουργία* war. Es ist die Hand des Arztes, die in den gewöhnlichen Fällen die Hilfe bringt, in den außergewöhnlichen also die Hand des Gottes".

[3] Girgli *Bull. della comm. archeol. commun. di Roma* XXIV (1896) S. 174; Besnier *L'île Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902, S. 213.

daß gerade die erste Kaiserzeit den Glauben an die heilende, wundertuende Gotteshand kennt; sind es in dieser Epoche wohl hauptsächlich die Leute aus dem niedern Volk, die ihm anhangen, so ändert sich dies im Verlauf der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bald, und gerade die Kreise der Gebildetsten und geistig Bedeutendsten wenden sich Asklepios zu. Die ἐπικλήσεις der eben angeführten Inschrift klingen an die des Kaiserkults an. Das Epitheton μέγιστε findet sich für Asklepios, scheint es, nur noch bei Herondas IV 86[1]. Dieser Mimiambos bezeugt für Kos den gleichen Glauben an Asklepios' Hand; Vers 14ff. heißt es von den Weihegaben, sie sollen gegeben werden als ἴητρα νούσων:

. . . τὰς ἀπέψησας
ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.

Wie man Blut oder dergleichen äußerlich zu Tage tretende Dinge abwischt, entfernt hier Asklepios die Krankheiten[2]; doch ist, wie τείνας zeigt, die eigentliche Bedeutung des Abwischens[3] verblaßt, das Überhalten oder Entgegenhalten der Hand wischt das Übel weg.

Bis herunter in die Zeiten des Absterbens der antiken Religion hält sich jener Glaube aufrecht. Und wie vor dem Erlöschen die Flamme letztmals hell aufzüngelt, so zeigt er sich gerade in der Zeit des eintretenden Unterganges noch einmal in hellem Lichte: „Asklepios fuhr vom Himmel auf die Erde nieder und kam in einfacher Menschengestalt bei Epidauros zum Vorschein; er wuchs auf und reichte nun auf seinen Wanderungen allerorten seine hilfreiche Rechte . . . Er kommt nicht zu jeglichem unter uns, und doch bessert er die sündigen Seelen und heilt die Krankheiten des Leibes".

[1] Vgl. Girgli und Besnier aaO. Weitere Belege geben weder die Herondaserklärer und Wünsch, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 113, noch Bruchmann *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Leipzig 1903.

[2] Wünsch aaO. S. 106.

[3] Ganz konkretes Abwischen der Krankheit finde ich bei Valerius Maximus II 4, 5, wo die pestkrank gewesenen Kinder des Valerius von ihrer Heilung berichten *vidisse se in somniis a nescio quo deorum spongea corpora sua pertergeri*. Nach Vollers, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1905) S. 98 flehte man bei den Semiten am Krankenbette „Gott wische dein Leiden weg" (Lisân al 'Arab 3, 430, 21; 436, 2).

Das sagt Julian der Abtrünnige[1], dem wie manchem Anhänger neuplatonischer Philosophie und Religion[2] Asklepios als Heiland und Gottessohn Gleiches bedeutete, wie den Christen der Heiland, den sie verehrten.

Zur literarischen Überlieferung tritt auch hier wieder die der Monumente. Von den attischen Weihreliefs, die Asklepios' Krankenbesuch darstellen, scheint das von Ziehen, Ath. Mitt. XVII (1892) S. 234 Figur 4 veröffentlichte Fragment hierher zu gehören. Am Kopfende einer Kline steht ein bärtiger Mann, der seine Rechte auf Stirn und Haar des Kranken legt. Das Gewand läßt die rechte Seite des Oberkörpers frei, verhüllt die linke Seite sowie den linken Arm, kommt also der Tracht des Asklepios nahe. Ist auch der Größenunterschied zwischen dem Daliegenden und dem hinter ihm stehenden Manne, soweit sich nach dem Erhaltenen fest-

---

[1] Contra Christianos p. 200 A B Neumann: *ἔλαθέ με μικροῦ τὸ μέγιστον τῶν Ἡλίου καὶ Διὸς δώρων. εἰκότως δὲ αὐτὸ ἐφύλαξα ἐν τῷ τέλει. καὶ γὰρ οὐκ ἴδιόν ἐστιν ἡμῶν μόνον, ἀλλ' οἶμαι, κοινὸν πρὸς Ἕλληνας, τοὺς ἡμετέρους συγγενεῖς. ὁ γάρ τοι Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. οὗτος ἐπὶ τῆς γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον, ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον ἀνεφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην. ᾤχετο ⟨δὲ⟩ εἰς Κῶ, ἐνθένδε εἰς Αἰγάς· εἶτα πανταχοῦ γῆς ἐστι καὶ θαλάσσης* (vgl. dazu oben S. 14). *οὐ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐπιφοιτᾷ, καὶ ὅμως ἐπανορθοῦται ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα.* Die oben zitierte Übersetzung ist die Neumann's, Leipzig 1880 S. 26. Auf eine andere Julianstelle hat Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 19 hingewiesen, den Brief an Jamblichos (diese Briefe mögen pseudepigrapha sein, sie beweisen jedenfalls für den Geist jener Zeit) II S. 524 Hertlein: *σὺ δ' ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ταχθεὶς τὴν Ἀσκληπιοῦ χεῖρα πανταχοῦ ζηλῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι.* Auf die Briefstelle II S. 583 f. H., wo Jamblichs Briefe als *σωτήριον σύμβολον* mit Asklepios' Hand verglichen werden, habe ich Arch. für Rel.-Wiss. X 1907 S. 566 Anm. 3 aufmerksam gemacht.

[2] „Der Neuplatonismus ist eine Contrereligion gegen das Christentum" sagte A. v. Gutschmid gelegentlich, vgl. Neumann's Ausgabe von Julian, contra christ., *prolegomena* S. 116 Anm. 1. Über Julians Verhältnis zu Asklepios vgl. Georg Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908, S. 66; 122.

stellen läßt, nicht so bedeutend, daß die Deutung auf Asklepios unbedingt sicher wäre, so kann sie doch als höchst wahrscheinlich gelten[1]. Ein aus dem Amphiaraon in Rhamnus stammendes Relieffragment hat A. Körte, Ath. Mitt. XVIII (1895) S. 236 Anm. 2 beschrieben und den Reliefs, die die Heilung durch den Gott selbst darstellen, hinzugefügt: „Neben einem auf der Kline liegenden Manne sitzt der Gott (nur der Unterkörper erhalten) und berührt anscheinend das Kinn des Kranken". Daß endlich auf dem bekannten Relief aus dem Amyneion[2] Asklepios selbst in seiner Heiltätigkeit abgebildet werde, vermutet Löwy[3]; der Dargestellte umfaßt ein krankes Bein mit deutlich erkennbarer Krampfader.

Man wird beobachtet haben, daß in vielen Fällen es die Rechte war, von der die Heilwirkung ausging[4]. Daß man gerade dieser Hand des Heilgottes besondere Kraft beilegte, zeigt eine sehr bemerkenswerte Stelle aus Artemidoros (V 89 S. 272, 19 ff. H.), dessen Traumbuch ja eine kostbare Fundgrube volkstümlicher Vorstellungen ist[5]. *Ἔδοξέ τις νοσῶν τὸν στόμαχον ... παρὰ τοῦ Ἀσκληπιοῦ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ εἰσιέναι, καὶ τὸν θεὸν ἐκτείναντα τῆς δεξιᾶς ἑαυτοῦ χειρὸς τοὺς δακτύλους παρέχειν αὐτῷ ἐσθίειν.* Der Kranke träumt also, er äße die Finger der rechten Hand des Heilgottes[6]. Aus diesem Traum

[1] Die Tracht des auf einem andern Relief, aaO. S. 232 Fig. 3, die Heilung vollziehenden Asklepiossohnes ist eine ganz andere.

[2] A. Körte, Ath. Mitt. XVIII (1893) Tafel XI.

[3] Im Text zu Arndt-Amelung, Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen no. 1239.

[4] Vgl. oben S. 2; S. 9 Anm. 1 u. 3; S. 13; S. 18; S. 31; S. 32 und unten S. 34 Anm. 3; S. 39 ff.

[5] Vgl. Ernst Rieß, Rhein. Mus. XLIX S. 177 ff., der allerdings unsere Stelle nicht behandelt.

[6] Artemidoros schöpft, wie aus der Nachbarschaft der V 92 ff. erzählten Serapisträume und dem technischen Ausdruck *συνταγή* hervorgeht, aus Traumbüchern, in denen *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* der Incubationsgötter, also namentlich des Asklepios und Serapis aufgezeichnet waren; näheres darüber s. Kapitel II. Da es sich V 89 um eine dem Kranken zu Teil werdende *συνταγή* handelt, muß eine Ausdeutung des Traumes durch die *ὀνειροκριτικοί* erfolgen; denn die *συνταγαί* sind als Rezepte oder allegorische Träume häufig undeutlich für den Laien und bedurften der Traumdeuterkunst. Weil nun in dieser die Mehrdeutigkeit der Worte eine große Rolle

spricht die bekannte Vorstellung, daß göttliche Wesenheit in sich aufnehme, wer einen Teil des göttlichen Leibes genießt[1]; in diesem Fall also, daß man die Wunder- und Heilkraft der göttlichen Hand sich aneigne und daß man gesunde, wenn man die Finger der Hand ißt. Jene unterleibskranke Erasippa (oben S. 28) berührten die heilenden Finger des Asklepios, der Magenkranke träumt sie zu essen; eine grobsinnliche ursprüngliche Vorstellung[2]. Bei Naturvölkern ist der Glaube an die Zauberkraft der Finger und an die Möglichkeit, jene Kraft durch Essen sich anzueignen, weit verbreitet[3]. Dieser Anschauung, daß ursprünglich jeder Finger

---

spielt (vgl. J. Fischer *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola*, Dissertation Jena 1899 S. 7; 33), wird der Traum des Magenkranken so ausgelegt, daß der Mann fünf Datteln essen soll: *φοίνικας πέντε ἐσθίων ἐθεραπεύθη· καὶ γὰρ αἱ τοῦ φοίνικος βάλανοι αἱ σπονδαῖαι δάκτυλοι καλοῦνται.*

[1] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 100ff.; E. Bethe, Rhein. Mus. LXII (1907) S. 469 Anm. 70.

[2] Verwandt ist es, wenn in Euripides Kyklops v. 314f. Polyphemos den Rat erhält, Odysseus Zunge zu essen, um beredt zu werden; vgl. Dieterich aaO. und Petr. 43: *qui linguam caninam comedi.*

[3] K. Th. Preuß, Ursprung der Religion und Kunst, Globus LXXXVII (1905) 413f.: Zur Heilung von Krankheiten lassen sich Verwandte oder Freunde des Patienten zuweilen Fingerglieder abschneiden. Für das Essen der Finger: ein dem getöteten Häuptling der Feinde abgenommener Finger wird bei den Baronga geschabt und zur Kriegsmedizin hinzugefügt, die man den Kriegern zu essen gibt. Ein Brechmittel befördert nach einiger Zeit das Genossene wieder zu Tage, wodurch die Furcht ausgeworfen wird, die Tapferkeit zurückbleibt. Zum Essen der Leichenteile vgl. Preuß, Globus LXXXVI (1904) S. 390; Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 143f.; Sternberg, ebenda VIII (1905) S. 458; Foy, ebenda S. 548; Meinhof, ebenda XI (1908) S. 550 Anm. 1. — Gleichsam eine gemilderte Form ist das Saugen am Finger zur Übermittelung von irgendwelchen Kräften. In einem Marienwunder (Mussafia, Sitzungsber. der Akad. Wien, phil. hist. Kl., Band 115, 1888, S. 74 no. 13) wendet sich ein Geistlicher an Maria um Beistand bei der ersten Messe; sie erscheint ihm und befiehlt: *os aperi, in ore tuo positum celestem suge digitum*; daraus schöpft der Geistliche wunderbare Kunst und singt zum Entzücken aller. Wurzelt etwa im letzten Grunde unsere Redewendung „sich etwas aus den Fingern saugen" in der Vorstellung von der Zauberkraft der Finger? Nach jüdischer Sage wurde Abraham in der Höhle, in der er geboren war, durch den Engel Gabriel ernährt, der ihn Milch aus seinem rechten Finger saugen ließ (Löw, Die Finger in Literatur und Folklore der Juden, Gedenkbuch zur Erinnerung

zauberkräftig war, nähert sich die bei Pausanias VIII 34, 2f. erhaltene ätiologische Legende, die das Vorhandensein eines steinernen *δάκτυλος* an der *Δακτύλου μνῆμα* genannten Stelle in der Nähe eines Eumenidenheiligtums erklären soll: *Γῆς χῶμά ἐστιν οὐ μέγα, ἐπίθημα ἔχον λίθου πεποιημένον δάκτυλον, καὶ δὴ καὶ ὄνομα τῷ χώματί ἐστι Δακτύλου μνῆμα· ἐνταῦθα ἔκφρονα Ὀρέστην γενόμενον λέγουσιν ἕνα τῆς ἑτέρας τῶν χειρῶν ἀποφαγεῖν δάκτυλον. τούτῳ δέ ἐστιν ἕτερον συνεχὲς χωρίον Ἄκη καλούμενον, ὅτι ἐγένετο ἐν αὐτῷ τῆς νόσου τῷ Ὀρέστῃ τὰ ἰάματα· πεποίηται δὲ Εὐμενίσι καὶ αὐτόθι ἱερόν. ταύτας τὰς θεάς, ἡνίκα τὸν Ὀρέστην ἔκφρονα ἔμελλον ποιήσειν, φασὶν αὐτῷ φανῆναι μελαίνας· ὡς δὲ ἀπέφαγε τὸν δάκτυλον, τὰς δὲ αὖθις δοκεῖν οἱ λευκαὶ εἶναι, καὶ αὐτὸν σωφρονῆσαί τε ἐπὶ τῇ θέᾳ.*

Von Asklepios vererbt sich die Wunderheilung durch die Hand auf seine Jünger. Von dem Arzt sagt Solon in einer bekannten Stelle (12, 61f.):

τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλέαις τε
ἁψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.

An diese Stelle erinnert man sich bei Statius' Versen aus der *Soteria Rutilii Gallici* (Silvae I 4, 98ff.), wo Apollon zu Asklepios spricht:

Si qua salutifera gemini Chironis in anthro
herba, ...
dictamni florentis opem quoque anguis abundat
spumatu: iungam ipse manus.

Manchen Vergleichspunkt mit der eingangs behandelten Heilung des Theopompos (S. 1ff.) bietet die Darstellung eines Erlebnisses des Neuplatonikers Proklos, die Marinos, Vita Procli c. 7 gibt; sie ist reich an typischen Zügen: *Κάμινοντος γὰρ αὐτῷ (Πρόκλῳ) ποτὲ τοῦ σώματος ὑπὸ νόσου, καὶ χαλεπῶς*

an David Kaufmann, Breslau 1900, S. 67; Parallelen bei Toldo, Leben und Wunder der Heiligen, in Max Kochs Studien zur vergl. Litt.-Gesch. I 1901, S. 341); nach anderer Version war es Abrahams Mutter, die das Kind auf jene Weise säugte (Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903 S. 88). Wie Plutarch, de Iside XVI berichtet, nährte Isis Astartes und Malkanders Kind *ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσα* (vgl. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, Basel 1859, S. 177).

ἤδη καὶ ἀνιάτως[1] *διακειμένου, παρέστη τῇ κλίνῃ ὑπερφαινόμενος παῖς, ὃς ἐδόκει νέος κομιδῇ καὶ ὡραῖος ἰδεῖν*[2]. *Εἰκάσαι δὲ ἦν αὐτὸν εἶναι τὸν Τελεσφόρον καὶ πρὶν τὸ ὄνομα εἰπεῖν. Εἰπὼν δὲ ὅμως ὅστις εἴη καὶ τὸ ὄνομα ἐπιφθεγξάμενος, καὶ τῆς κεφαλῆς ἁψάμενος (αὐτοῦ γάρ που καὶ εἱστήκει τῷ προσκεφαλαίῳ ἐπαναπαυόμενος)*[3] *ὑγιῆ ἐξαίφνης*[4] *ἐκ κάμνοντος ἀπετέλεσε, καὶ οὕτως ἀφανὴς αὐτῷ ἐγένετο.* Marinos verfehlt nicht, die Bedeutsamkeit dieses Wunders gebührend ins Licht zu stellen: *Τοῦτο μὲν οὕτω θεῖον τότε καὶ θεοφιλὲς τῷ μειρακίῳ ὑπήρχθη.*

Daß, gerade im Kreise der Neuplatoniker die Anschauung von der Gesundheit und Segen spendenden Gottes-hand lebendig war, zeigen sodann Stellen aus Proklos Hymnen selbst. In dem Hymnus auf Athena fleht er (hymn. VII 43, Abel *Orphica* S. 283) zur Göttin:

Διὸς γυάλοις μελέων σταθερὴν καὶ ἀπήμον' ὑγείην.
σαρκοτάκων δ' ἀπέλαυνε πικρῶν ἀγελάσματα νούσων,
ναί, λίτομαι, βασίλεια, καὶ ἀμβροσίῃ σέο χειρὶ
παῦσον ὅλην κακότητα μελαινάων ὀδυνάων.

In einem anderen Hymnus (VI S. 281 Abel) werden Hekate, Janus und Zeus angerufen:

5 *κακὰς δ' ἀπελαύνετε νούσους*
ἐκ ῥεθέων . . .

---

[1] Vgl. Anhang I.

[2] Bei Traumerscheinungen ist dieser Zug typisch, vgl. Deubner *De incubatione* S. 12. — In mittelalterlichen Wundererzählungen erscheinen Heilige und Märtyrer derart verklärt; ein Beispiel gibt Gregor von Tours *Liber de virtutibus S. Iuliani* c. 9, Mon. Germ. Hist. Script. rer. Meroving. I 2 p. 568ff., eine Geheilte beschreibt den, der ihr im Traum erschienen, also: *Dicebat eum statura esse procerum. veste nitidum, elegantia eximium, vultu hilarem, flava caesariae, inmixtis canis, incessu expeditum, voce liberum, allocutione blandissimum, candoremque cutis illius ultra lilii nitorem fulgere, ita ut de multis milibus hominum, quae saepe vidisset, nullum similem conspicaret.* Daraus schließt man, daß es ein Märtyrer war. Bei Marinos ist die Darstellung dieses Motivs kurz, anschaulich, ein fester literarischer τόπος; beim Sammler der Märtyrerwunder ist ein stark realistisches Element unverkennbar; man meint die Frau zu hören, die sich nicht genug tun kann in immer neuen Detailangaben ihrer Vision.

[3] Vgl. dazu das Relief oben S. 3.

[4] Vgl. Anhang II.

8 *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα Θεοφραδέας τε κελεύθους*
δείξατέ μοι χατέοντι . . .
11 *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα καὶ ὑμετέροισιν ἀήταις*
ὅρμον ἐς εὐσεβίης με πελάσσετε κεκμηῶτα[1].

Die Hand der Himmlischen stillt allen Schmerz, auch den der Seele. Wenn daher Einer mit besonderem Nachdruck aussprechen will, daß sein Herzeleid unheilbar sei, sagt er wie jener Mann, der um den Verlust seines Weibes trauert (Kaibel *Epigr. gr.* no. 562):

οὐ γὰρ ἀμειλίκτους κραδίης ὀδύνας ἀκέοιτο
ἀθάνατος, παλάμῃ κρᾶτ' ἐπαφησάμενος.

Auf einige Stellen aus Medizinern hat schon C. Dilthey, Arch.-epigr. Mitteilungen aus Österreich II S. 51 hingewiesen. Nach Plutarch, quaest. symp. IV 1, 3 p. 663 C nannte Erasistratos die heilkräftigen Mittel „Hände der Götter": *Τὰς βασιλικὰς καὶ ἀλεξιφαρμάκους ἐκείνας δυνάμεις, ἃς „θεῶν χεῖρας" ὠνόμαζεν Ἐρασίστρατος.* Galenos (Bd XII S. 966 Kühn) berichtet, Herophilos habe diesen Ausdruck gebraucht: *Οἷόν περ θεῶν χεῖρας εἶναι τὰ φάρμακα.* Lobeck *Aglaophamus* S. 886 hat auf die Praefatio des Scribonius Largus hingewiesen: *Herophilus . . . fertur dixisse, medicamenta divinas manus esse, et id quidem non sine ratione, ut mea fert opinio: prorsus enim, quod tactus divinus efficere potest, id praestant medicamenta usu experientiaque probata.* Ich füge noch eine Stelle aus Alexander von Tralles hinzu (ed. Puschmann II 466 ff.), der ein Mittel gegen Nierenstein erwähnt, das ob seiner Trefflichkeit „Hand Gottes" genannt werde: *Τοῦτο τὸ φάρμακον μετὰ τοῦ θρύπτειν καὶ ἀνώδυνόν ἐστι καὶ ἄλλους οὐκ ἐᾷ συνίστασθαι λίθους, ὅθεν καὶ θεοῦ χεὶρ καλεῖται.* Schon oben S. 12 Anm. 3 habe ich angeführt, daß ein zum Schutz der Wöchnerinnen dienendes Kraut in Griechenland *χέρι τῆς Παναγίας* heißt, und wie ich aus Blinkenberg, Arch. Studien S. 103 Anm. 4 ersehe, findet sich ein „Guds Haands Plaster" *emplastrum manus Dei* in der noch heute gültigen *Pharmacopoea Danica.*

[1] Zu dem den letzten Versen zugrundliegenden Bilde vgl. oben S. 14 f.

3

Wenn man sich so vergegenwärtigt hat, welche Bedeutung und Verbreitung der Glaube an die Wundermacht des Anrührens, der Hand, der Rechten im Griechentum zu allen Zeiten hatte, wird verständlich, wie es Gottheiten, Heroen, Sondergötter geben konnte, die nach den Funktionen des Anrührens, der Hand, der Rechten hießen. Von Epaphos und Dionysos Epaphios war schon die Rede[1]. Daß Cheiron Heilheros ist als „der Gott mit der schmerzmildernden, kunstgewandten Hand“[2], ist bekannt. In Asklepios Namen hat das Altertum den Bestandteil *ἤπιος* „mild“ immer empfunden und auch auf die milde Hand bezogen; nach einer jungen etymologisierenden Legende habe Asklepios *Ἤπιος* geheißen, ehe er dem *Ἄσκλης* das Augenlicht gegeben habe[3]: *Ἤπιος . . . ἢ ἀπὸ τρόπων ἢ ἀπὸ τῆς τέχνης καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἠπιότητος* (sog. Etym. Magn. 434, 15). Zu diesem *Ἤπιος* stellt sich jene *Ἠπιόνη* mit den *μαλακαὶ χεῖρες*[4], ferner Hygieia und Apollon, von denen die Orphiker diesen als *ἤπιον, ἡδυεπῆ, ἡδύφρονα, ἠπιόχειρα*[5], jene als *ἠπιόχειρ' Ὑγείαν*[6] anriefen. Persophone Cheirogonia ist schon erwähnt, desgleichen Hera Hypercheiria. Wenn ich an Epaphos und Cheiron noch Dexion anreihe und ihn in diesen Zusammenhang einstelle, so verdanke ich das einer Anregung Albrecht Dieterichs. Dexion hieß der heroisierte Sophokles, wie aus dem sog. Etymologicum Magnum[7] lange bekannt war,

[1] S. 18ff.; 27f. [2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 157.

[3] Schol. Lykophr. 1054: *Ἤπιος διὰ τὸ πρᾶον καὶ ἥσυχον ἐκαλεῖτο, θεραπεύσας δὲ Ἄσκλην, τὸν Ἐπιδαύρου τύραννον, ὀφθαλμιῶντα Ἀσκληπιὸς ἐκλήθη.* In Epidauros sind Augenheilungen häufig, vgl. Deubner *De incubatione* S. 100 Anm. 1; im Mythos heilt Asklepios die geblendeten Phineiden, Sophokles, Phineus frg. 644; 649 Nauck²; Phylarch bei Sext. Emp. adv. math. I 262. Zu jener Etymologie von *Ἀσκληπιός* vgl. noch Etym. Magn. unter *ἀσκελές*; Tzetzes Chil. VI 97, 991; X 349, 712; Eustath. zu Ilias IV 202. [4] Vgl. oben S. 16; Usener, Götternamen S. 165f.

[5] Anth. Pal. IX 525, 8; Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 17.

[6] Orph. hymn. XXIII 8; XXIX 18.

[7] Unter *Δεξίων· οὕτως ὠνομάσθη Σοφοκλῆς ὑπὸ Ἀθηναίων μετὰ τὴν τελευτήν. φασὶν οἱ Ἀθηναῖοι τελευτήσαντι Σοφοκλεῖ βουλόμενοι τιμὰς αὐτῷ περιποιῆσαι, ἡρῷον κατασκευάσαντες ὠνόμασαν αὐτὸν Δεξίωνα ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιώσεως· καὶ γὰρ ὑπεδέξατο τὸν θεὸν ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ καὶ βωμὸν ἱδρύσατο. ἐκ τῆς αἰτίας οὖν ταύτης Δεξίων ἐκλήθη.*

und Inschriften haben diese Überlieferung bestätigt. Sie lehrten, daß in Athen der Kult des Dexion mit dem des alteingesessenen Heilheros Amynos und dem des neueingeführten Asklepios eng verbunden war; andererseits jedoch besaß Dexion auch eine besondere Kultgenossenschaft und ein besonderes Heiligtum [1]. Den Heroennamen des Sophokles leitet die antike Überlieferung *ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιώσεως* ab [2]. Doch kann *Δεξίων* als Name längst vor jener *δεξίωσις* existiert haben. Und wenn in einem Kultverband zusammenstehen [3] Amynos, der Heilheros, dessen Tätigkeit im Namen sich ausdrückt, Asklepios, der neue Heilgott, und Dexion, dann liegt die Vermutung sehr nahe, Dexion als Heilheros zu fassen, oder vielleicht richtiger: Dexion als den Namen ursprünglich eines Heilgottes anzusprechen und von der heilenden Rechten abzuleiten. Sprachlich ist diese Ableitung durchaus möglich. Schon Fick hat in seinen griechischen Personennamen (1875) S. 23 beim Stamme *Δεξιο-dexter* zu den Namen *Δέξιος, Δεξιάδης* (*Δεξιανός*) hinzugefügt: *Δεξίων* (Name des Sophokles als Heros). In der zweiten Auflage fehlt dies. Ohne darauf Bezug zu nehmen, hat dann Th. Zielinski, Philol. LV (1896) S. 597 Anm. 3 zögernd die Vermutung ausgesprochen, der Name sei vielleicht nicht von *δέξασθαι*, sondern von *δεξιά* herzuleiten [4]; dabei verwies er auf *Χείρων* als Seitenstück zu diesem *Δεξίων*. Der Name *Δεξίων* findet sich sehr selten; zweifelhaft ist er auf einer Inschrift aus dem Amphiaraon von Oropos; während Lolling *Δρῶπος Δεξίωνος* las (IG VII 299), glaubte Leonardos *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* III (1891) S. 11 no. 53, 2 zu erkennen *ΑΣΩΠΟΣ ΔΕΡΚΩΝΟΣ* (*Δ* und *K* unsicher). Sicher aber ist eine andere Inschrift IG XII 1 no. 695, 69, aus der wir erfahren, daß eine Patra von Kamiros *Δεξιωνίδαι* hieß.

[1] A. Körte, Ath. Mitt. XXI (1896) S. 299ff. no. 6 u. 7; 310ff.

[2] Etym. Magn. aaO.; Plutarch, Numa c. 4; non posse suaviter vivi XXII p. 1103B; Philostr. iun., imag. 13; vgl. Körte aaO. S. 311ff.

[3] Körte aaO. S. 299 no. 6 Zeile 3ff.; S. 300 Zeile 16ff.; S. 303 no. 7 Zeile 6f.

[4] Wie mich H. Osthoff gütigst belehrte, ist es sehr schwer, und in manchen Fällen unmöglich, bestimmt zu sagen, ob ein Name des Stammes *Δεξι-* zu *δεξιά* oder *δέχομαι* zu stellen ist; vgl. Pott in Kuhns Zeitschrift VII S. 322.

Damit ist sehr wahrscheinlich geworden, daß die Verbindung des Namens Dexion mit der *δεξίωσις* des Asklepios in Athen sekundär ist[1]. Es scheint Dexion Geschlechtsheros in Kamiros gewesen zu sein, denn die Endung *-δης* drückt das Verhältnis zum göttlichen Ahnen aus, so in *Ἀπολλωνίδης, Ἀσκληπιάδης, Διοσκο(υ)ρίδης, Ἡρώιδης, Ἀθανάδας, Δαλάδας*[2].

Viele Gottheiten haben nun ein geschlechtliches Gegenstück, neben *Δίων* steht *Διώνη*, neben *Τρίτων Τριτώνη*, neben *Πλούτων Πλουτώνη*, neben *Ἀμφίων Ἀμφιώνα* usw.[3] — und so stellt sich zu Dexion eine Dexione[4]. Die gleiche Parallelbildung, die bei

---

[1] Sie liegt ja sehr nahe; dieser Gleichklang spielt auch in der etymologisierenden Traumsymbolik eine große Rolle. Darum ist es nicht zufällig, wenn wir in einer später noch zu behandelnden Artemidorstelle (V 92) lesen: *Ἀρθείσης γὰρ τῆς δεξιᾶς ἕτοιμος ἦν παραδέξασθαι αὐτὸν ὁ Κέρβερος.*

[2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 352.

[3] Usener aaO. S. 36; 38; vgl. dort den ganzen Abschnitt S. 31 ff. über solche Parallelbildungen.

[4] Der Name bei Ovid, Ibis 470 *Dexionesque pater* und in Scholien zu diesem Verse (vgl. Ellis in seiner Ausgabe, Oxonii 1881 S. 81, und *Class. Rev.* XII 1898, S. 66). Doch treten da für dieselbe Gestalt auch andere Namen auf; Bakchylides I 118 ed. Blaß[3] bietet Dexithea. Ellis, Ibis-Ausg. S. 141 nennt den Asklepios Vater der Dexione auf Grund der Stelle im Etym. Magn. 434, 15: *Ἤπιος. οὕτως πρότερον ἐκαλεῖτο ὁ Ἀσκληπιός ... ᾧ καὶ γυναῖκα παραδίδωσιν Ἠπιόνην, ἐξ ἧς αὐτῷ γενέσθαι Ἰάσονα, Πανάκειαν· Δεκτίων ἐν ὑπομνήματι Ἀνκόφρονος.* Das verderbte *Δεκτίων* so zu emendieren, liegt sehr nahe, ist aber falsch. Denn es muß heißen *Σεξτίων ἐν ὑπομνήματι Ἀνκόφρονος.* Das ist der nun auch mit Namen bekannte Lykophronscholiast, vgl. R. Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika, Leipzig 1897, S. 17 Anm. 24; von Wilamowitz, Herakles[1] I Berlin 1889 S. 192; Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I Leipzig 1891 S. 278 Anm. 45; E. Scheer *Lycophronis Alexandra* vol. II *Scholia*, Berlin 1908, S. 321, 4; 323, 19. — Religionsgeschichtlich bemerkenswert ist jene Glosse im Etym. Magn. deshalb, weil sie wie Aristophanes Plutos 701 f. die Zweiheit der Asklepiostöchter aufweist, nicht die sich allmählich erst nach dem von Usener klargestellten Entwickelungsprozeß bildende Dreiheit. — Die keltische Göttin Dexiva will ich, obwohl der Name (**deksivo-s* zu *dexo* aus **dex-vo*, lateinisch *dex-ter*, griechisch, nach Brugmann, Osthoff u. a., *δᾰξιϜό-ς*, rechts) sehr wahrscheinlich zum Stamme *δεξιός* gehört, aus dem Spiele lassen, weil für ihre Wesensbestimmung (Fortuna?) zu wenig Anhaltspunkte vorhanden sind; das Material bei Alfred Holder, Alt-celtischer Sprachschatz I Leipzig 1891 S. 1276.

diesen zwei „Sondergöttern“ (denn als solche verstehe ich sie) zu beobachten ist, erkennen wir in den Beinamen zweier anderer wesensgleicher oder wesensähnlicher Gottheiten, bei Zeus Ὑπερδέξιος und Athena Ὑπερδεξία [1]. Diese Götterdyas hatte auf Lesbos einen Kult, wie aus einer Notiz des Stephanos von Byzanz hervorgeht: Ὑπερδέξιον· χωρίον Λέσβου, ἐν ᾧ Ζεὺς Ὑπερδέξιος καὶ Ὑπερδεξία Ἀθηνᾶ. Vielleicht bestand auch, wenn Hiller von Gärtringens Ergänzung der Inschrift IG XII 1, 22 das Richtige trifft, auf Rhodos ein gleicher Kult:

— — τοφάνης [τοῦ δεῖνος?]
[Ἀθ]ανᾶι [Ὑ]π[ε]ρδεξία[ι καὶ Διὶ Ὑπερδεξίωι?]

Diesen beiden Gottheiten reiht sich noch Apollon Ὑπερδέξιος an, den wir aus Plutarchs Aratos c. 7 kennen. Das Wesen dieser Ὑπερδέξιοι kann keinen Augenblick zweifelhaft sein: sie wirken durch ihre segnend und schützend, wohl auch heilend übergehaltene Hand. So haben wir Zeus kennen gelernt, von dem die Ilias sagt, χεῖρα ἐὴν ὑπερέσχε, von dem Theognis singt ὑπειρέχοι . . . δεξιτερὴν χεῖρ'; so Athena, die nach Solon χεῖρας ὕπερθεν ἔχει. Ebenso heißt es von Apollon in der Ilias: ὑπείρεχε χεῖρας vgl. oben S. 13 mit Anm. 1.

Wenn daher Arat (Plutarch aaO.), als er an der Spitze seiner Mitverschworenen von Argos nach Sekyon zog, die Parole „Apollon Hyperdexios“ ausgab (σύνθημα παραδοὺς Ἀπόλλωνα Ὑπερδέξιον), so ist klar, daß er den Schützer im Kampfe verstand, der einst über Aeneas schützend seine Hand ausgestreckt hatte [2].

Zur richtigen Beurteilung dieser Namen ist es notwendig, sich die Bedeutsamkeit der rechten Hand im griechischen Volksglauben [3] klar zu machen. Dazu diene außer schon

[1] Wie Fick (aaO. S. 110) Ἀμφι-δέξιος vom Stamme δεξιο, *dexter* ableitet, so ist von diesem Stamm natürlich auch Ὑπερ-δέξιος abzuleiten. Daß sich Athena Hyperdexia zu Dexion wie Hera Hypercheiria zu Cheiron stellt, brauche ich wohl kaum zu betonen.

[2] Hätte Roscher, Lex. der Mythol. I 2841 sich der Iliasstelle erinnert, so würde er dem Apollon nicht als dem Besieger des Python den Beinamen Ὑπερδέξιος zugesprochen haben.

[3] Eine neugriechische Beschwörungsformel lautet (Sittl, Gebärden S. 327): Ὁ Χριστός σε κατατρέχει μετὰ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χέρα.

Angeführtem (vgl. oben S. 33 Anm. 4) noch Folgendes. Aus einem Buche über Serapis-Traumwunder führt Artemidoros V 92 S. 272, 30 ff. H. an: *Νοσῶν τις ἠύξατο Σαράπιδι, εἰ μέλλει σωθήσεσθαι, τὴν δεξιὰν αὐτῷ χεῖρα ὄναρ ἐπισεῖσαι, εἰ δὲ μή, τὴν ἀρίστερά*[1]. Die rechte Hand bedeutet Rettung, *σωτηρία*, die linke Verderben. Diese Bedeutung beruht auf einem Volksglauben, der den Gegensatz zwischen der meist entwickelteren rechten Körperseite und der schwächeren linken betonend, der rechten eine besondere Zauberkraft und Segenswirkung zuspricht, während er der linken verderblichen Einfluß beimißt[2]. Bekannt ist die Gleichung *δεξιόν* und *ἀγαθόν*, *ἀριστερόν* und *κακόν* in der Oionistik der Griechen[3]; sie gilt ferner in der pythagoreischen Tafel der Gegensätze ebenso wie in den Phantasieen unteritalischer mystischer Sekten[4]. In der Traumsymbolik weist die rechte Hand auf die männlichen, die linke auf die weiblichen Angehörigen hin, wie überhaupt die rechte Seite das starke männliche, die linke das schwächere weibliche Prinzip bedeutet[5]. Die linke Seite gilt als die des

[1] Über die Fortsetzung dieses Wunders vgl. im Folgenden unter 5.

[2] Über Recht und link vgl. Jakob Grimm, Geschichte der deutschen Sprache II 980 ff.; F. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 339 f.; außer dem in den folgenden Anmerkungen Angeführten vgl. auch Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2, Gießen 1908, S. 273 ff.

[3] Bezüglich der Römer vgl. J. Grimm aaO. Aber auch im deutschen, überhaupt dem modernen Ominaglauben gilt jene Gleichung, vgl. Rochholz, Naturmythen 1862, S. 67; H. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients, Abh. d. königl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1907 S. 1 des Sonderdruckes. Und in den Omina der Maori auf Neuseeland ist es nicht anders. Zuckungen im rechten Arm oder Hand bedeuten Glück, im linken Unglück, vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 546.

[4] Erwin Rohde, Psyche[4], Tübingen 1907, II S. 221 zu 220 Anm. 4; H. Usener, Götternamen, S. 191 Anm. 44 f. Mit dieser Bedeutung von rechts gleich gut, links gleich schlecht hängt zusammen, daß in deutscher Gerichtsordnung der Kläger auf der rechten Seite vor der Gerichtsbank, der Beklagte auf der linken stand (Usener aaO. S. 193 f.); für griechischen Rechtsbrauch scheint gleiches daraus zu folgen, daß in Platons Totengericht die gerecht Erfundenen auf der rechten Seite des Richters aufwärts, die Ungerechten zur linken abwärts gesandt wurden (vgl. Usener aaO. S. 195).

[5] Artemidoros I 2 S. 74, 25 H.; I 22 S. 23, 25; I 29 S. 28, 8. Das ist nicht nur griechisch, vgl. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräber-

Todes und Unglücks, während die rechte aufs engste mit Leben und Gesundheit verbunden ist[1]. Darum benützt Asklepios, als er χειρουργικός geworden, das aus der rechten Ader der Gorgo geflossene Blut zum Heil der Menschen und erweckt Tote damit, das der linken zum Verderben[2]. Rechts ist, wenn

---

symbolik der Alten, Basel 1859 S. 171 ff.; derselbe, Mutterrecht, Basel 1850 S. 130 f.; E. Rieß, Pauly-Wiss. I 83, 60 ff.; derselbe, Rhein. Mus. XLIX S. 179. Die idaeischen Daktyloi schied man, vielleicht schon Pherekydes, in rechte männliche und linke weibliche: ἐξ καὶ πέντε φασὶ τούτους εἶναι, δεξιοὺς μὲν τοὺς ἄρσενας, ἀριστεροὺς δὲ θηλείας κτλ. (Schol. Apoll. Rhod. I 1129, vgl. G. Kaibel, Nachr. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Gött. phil. hist. Kl. 1901 S. 507 Anm. 1). Daß von den beiden Hoden der rechte das männliche, der linke das weibliche Geschlecht berge, vertritt nach altem Glauben Hippokrates in den Epidemien (VI 21 tom. V S. 312 Littré), während es Aristoteles, anim. gen. IV p. 765 a 23 bekämpft. Derselbe Aristoteles versichert bei Plinius, nat. hist VIII 15 von den Androgynen: *dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse.* — Im altindischen Zauberritual muß der Brahmane, um einer Frau einen Sohn zu verschaffen, ein bestimmtes Pulver mit dem Daumen der rechten Hand ins rechte Nasenloch stecken (Caland, Altindisches Zauberritual, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel III No. 2*, Amsterdam 1901, S. 115 no. 35, 4). Das hängt mit jener Lehre der indischen Ärzte zusammen, daß männliche Kinder in der rechten Seite des Körpers, weibliche in der linken entstehen, vgl. Windisch, Buddhas Geburt, Abh. d. kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. XXVI (1908) S. 19; 118; 120 f.; 124; 126; 128 f.; 155; 162. Wie diese Anschauung im Griechischen herrschte, findet sie sich auch im deutschen Volksglauben, vgl. H. Ploß, Das Weib, I[8] S. 461 f. Bei den Indern wurden Amuletschnüre von Männern an der rechten, von Frauen an der linken Hand getragen (Caland aaO. S. 50 Anm. 16). In dem Gebet an Marduk bei H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (Der alte Orient VII 3, Leipzig 1905, S. 16) heißt es: „Mein Gott möge an meine Rechte treten; meine Göttin möge an meine Linke treten".

[1] So bei den Maori auf Neuseeland, vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 543 f. Wenn bei ihnen die Verhältnisse gelten: Osten (als Land des Sonnenaufgangs, der Sonne) - rechts - männlich - Leben und Westen (als Land der Nacht) - links - weiblich - Tod (Foy aaO. S. 544) so ruft das die griechische Symbolik in Erinnerung, nach der Platon, Gesetze IV p. 717 A den chthonischen Göttern ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερά, den himmlischen das Entgegengesetzte, also δεξιὰ καὶ περιττά (Plutarch, de Iside XXVI) zuweist. S. auch Wünsch *Def. tab. Att.* p. IV.

[2] Apollodor III 10, 3: Παρὰ γὰρ Ἀθηνᾶς λαβὼν τὸ ἐκ τῶν φλεβῶν τῆς Γοργόνος ῥυὲν αἷμα, τῷ μὲν ἐκ τῶν ἀριστερῶν ῥυέντι πρὸς φθορὰν ἀν-

man so sagen will, das Entscheidende in der weißen Magie, links in der schwarzen [1].

Nun von Epaphos Cheiron Dexion [2] die Rede war, mag zuletzt ein Hinweis auf die *Δάκτυλοι* nicht fehlen. Daß sie,

---

θρώπων ἐχρῆτο, τῷ δὲ ἐκ τῶν δεξιῶν πρὸς σωτηρίαν, καὶ διὰ τοῦτο τοὺς τεθνηκότας ἀνήγειρεν. Thraemer, Pauly-Wiss. II 1653 tadelt Apollodoros, weil er das Zaubermittel gedankenlos dem *Σωτήρ* für beiderlei Zwecke zuweist und nennt Tatians Version „richtiger", wo sich Athena und Asklepios in das Blut teilen: *ὁ μὲν ἀπ' αὐτῶν ἔσωζεν.* Aber der Gott, der die Krankheit wendet, vermag auch sie zu senden; Heil- und Strafwunder gehören, wie im Folgenden unter 5 zu zeigen sein wird, eng zusammen.

[1] Schon bei Pherekydes sind die linken Daktyloi die *γόητες*, die zauberbindenden, die rechten die zauberlösenden (Schol. Apoll. Rhod. I 1129: *ἀριστεροὶ μὲν αὐτῶν, ὥς φησι Φερεκύδης, οἱ γόητες, οἱ δὲ ἀναλύοντες δεξιοί*). Rechts nützt, links schadet; darum bringt man im altindischen Zauberritual zu Gunsten der Freunde mit der rechten Hand eine Spende dar, im Hinblick auf die Feinde mit der linken (Caland aaO. S. 35f. no. 18; 19); beim Pflügen spannt man zuerst den rechten Stier ein (Caland aaO. S. 52 no. 2), wohl aus demselben Grunde, aus dem man bei uns sich scheut, mit dem linken Fuß zuerst aufzustehen u. ä.: beides wäre wohl ein böses Omen. Andererseits ist die linke wegen ihrer Verderblichkeit und Gefährlichkeit (die Scheu vor ihr hat das Wort *εὐώνυμος* gezeugt) im Zauber wichtig; nach dem Grundsatz *similia similibus* überwindet sie böse Einflüsse gewissermaßen als Abwehrzauber; so bei den Maori (vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907, S. 544 Anm. 1 und unten im dritten Abschnitt) und im Altertum (Rieß, Pauly-Wiss. I 84). Die linke Hand ist dem Teufel lieb, vgl. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden (1865) S. 223 no. 158b und S. 584 unter „Hand". Der wilde Jäger trägt in einer dänischen Sage sein Haupt unter dem linken Arm (Nork in Scheibles Kloster Band IX 1848, S. 66, vgl. 102). Wer am Charfreitag sich mit dem linken Ohr auf die Erde legt, der hört zwar den Teufel schreien, muß aber in demselben Jahre sterben (Nork aaO. S. 155). Weiteres bei F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, S. 339; L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx I, Berlin 1889, S. 182ff. In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, was von einigen christlichen Heiligen erzählt wird: sie seien schon als Säuglinge so fromm gewesen, daß sie die linke Mutterbrust verschmähten (Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 191).

[2] Lukian läßt in dem Kapitel des Jupiter tragoedus (XLII), wo Zeus sich über die bei den verschiedenen Völkern so verschiedenen Gottheiten äußert, sagen: *Καὶ ἔτι κατὰ κώμας τοῖς μὲν ὁ δεξιὸς ὦμος θεός, τοῖς δὲ κατ' ἀντιπέραν οἰκοῦσιν ἄτερος.* Man möchte wissen, was diesem Ausspruch und dem *δεξιὸς ὦμος* zu Grunde liegen mag. Es scheint mehr zu sein als bloße Konstatierung der Relativität und Variabilität in der Auffassung von Rechts und Links. Diese Relativität war auch den Alten schon aufge-

wie ihre Namen lehren, Heildämonen sind[1], nimmt den nicht Wunder, der die Rolle der Finger in Heiltätigkeit, Heilzauber und Heilwunder[2] bedenkt.

---

fallen; Plinius sagt (nat. hist. XXVIII 25): *In adorando dexteram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse, Galliae religiosius credunt.* Die Rechte war die segenspendende Hand, aber in der Isisprozession wurde eine geöffnete Linke getragen (Apuleius, met. XI 10). Rechts war die glückverheißende Seite; aber auf Alexanders Frage, welche Seite die bessere sei, antworteten die Brachmanen: „Die linke; denn die Sonne geht links auf, wir nähern uns den Frauen von der linken Seite, die Frau gibt dem Kinde zuerst die linke Brust, wir tragen die Götterbilder auf der linken Schulter, und die Könige halten den Herrscherstab in der linken Hand" (Adolf Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907, S. 88 c. 6).

[1] H. Usener, Götternamen, S. 155 ff.; G. Kaibel, *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, Nachr. der kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Gött. phil. hist. Kl. 1901, S. 506; L. Weniger, Klio VII (1907) S. 173.

[2] Vgl. oben S. 33 f. Epilepsie wird geheilt *si virgo dextro pollice attingat* (Plinius, nat. hist. XXVIII 43); besonders wichtig ist, wie schon der Name besagt, der *digitus medicus* (*ἰατρικὸς δάκτυλος* bei Alexander von Tralles II 199 ed. Puschmann), z. B. bei Plinius XXX 108; Marcellus, de medicam. VIII 193; XV 101; 102; 107; XXVII 37; Garg. Mart. 14. Horus hat gesehen, wie ägyptische Priester den *digitus medicinalis* bei Götterbildern salbten (Macr., sat. VII 13, 9; vgl J. J. Bachofen, Mutterrecht, S. 130). Bedeutsam sind die drei Finger z. B. bei Xenokrates aus Aphrodisias (Galen XIV 420; Plinius XXX 78, vgl. Wellmann, Hermes XLII 1907, S. 624); Serenus Sammonicus, lib. med. (Baehrens, PLM III S. 149) Vers 904, vgl. ib. 898 die *medicae manus*; C. Dilthey, Archäol. epigr. Mitt. aus Österr. II S. 49; Heim, *Incantamenta magica*, Fleckeis. Jahrb. Suppl. XIX S. 476; Sittl, Gebärden S. 324 Anm. 3. — Finger von toten Dieben werden vom Galgen gestohlen und in Branntwein gelegt, weil sie diesem heilende Kraft geben (Troels-Lund, Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten, übersetzt von L. Bloch, Leipzig 1901, S. 134). Elijjah heilt den Zahn des Rabbi Jehuda, indem er den Finger auf ihn legt (Löw, in dem oben S. 34 Anm. 3 zitierten Buch S. 64).

Lebenslauf

Geboren bin ich, Otto Karl Weinreich, am 13. März 1886 zu Karlsruhe als Sohn des Hofmusikus Justus Weinreich und seiner Ehefrau Elise geb. Dürr. Nach dreieinhalbjährigem Besuch der Knabenvorschule trat ich Herbst 1895 in das Gymnasium meiner Vaterstadt ein, das ich Juli 1904 mit dem Reifezeugnis verließ. Von den Lehrern meiner Gymnasialzeit fühle ich mich besonders verpflichtet den Herren Geheimrat Dr. G. Wendt, Prof. Dr. A. Marx, Prof. Dr. K. Dauber, denen ich weit über Schule und Fach hinausgehende Anregungen verdanke. Herbst 1904 bezog ich die Universität Heidelberg, um klassische Philologie zu studieren. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Braune, Dieterich †, von Domaszewski, von Duhn, E. Marcks, Osthoff, Schöll, Uhlig, Windelband und nahm Teil an den Übungen der Herren Prof. Brandt, von Duhn, Uhlig. Dem philologischen Proseminar gehörte ich zwei, dem Oberseminar unter den Herrn Geheimräten Schöll und Dieterich vier Semester an, drei davon als Senior, dem philosophischen Seminar unter Herrn Geheimrat Windelband eines. All diesen meinen Lehrern bin ich zu tiefem Dank verpflichtet, vor allem Albrecht Dieterich, der als Mensch und Lehrer mir unvergeßlich sein wird, sowie den Herren Geheimräten Schöll und von Duhn. Am 28. I. 1908 bestand ich das Rigorosum. Vom 5. März bis Ostern war ich vertretungsweise am Gymnasium in Karlsruhe als Lehramtskandidat beschäftigt. Seit April dieses Jahres bin ich Assistent am Archaeologischen Institut der Universität Heidelberg.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

STALL-STUDY

CHARGE

24277.1
Theou cheir :
Widener Library
004425313
3 2044 089 039 820